LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

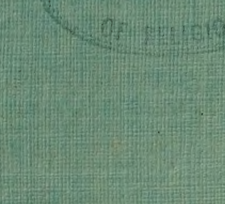
Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, † Ernst Troeltsch, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XII. 1923. Heft 1.



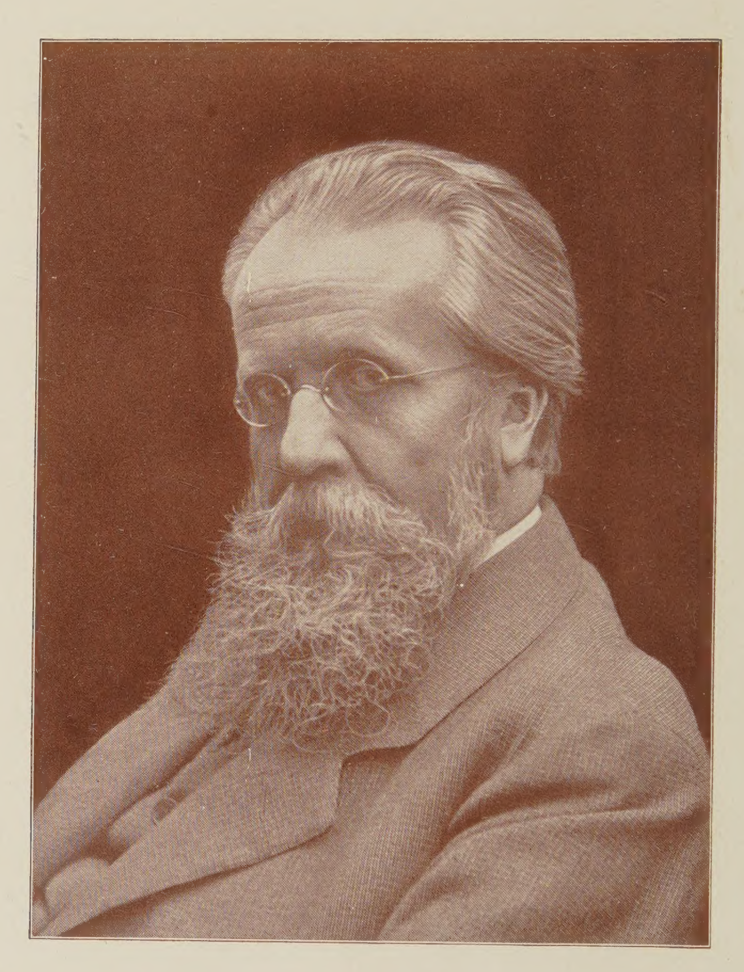
Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1923

»Mit Beilagen des Sibyllen-Verlags in Dresden, des Verlags Duncker & Humblot in München und der Verlagsbuchhandlung«.

Inhalt des ersten Heftes.

Mitteilung der Redaktion: Einige ebenfalls Heinrich Rickert gewidmete Aufsätze konnten aus äusseren Gründen in das vorliegende Heft nicht aufgenommen werden und werden später folgen.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.



Heinrich Rickert.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Kunst und Gefühl.

Von

Otto Baensch (München).

Daß in der Kunst die Gefühle von wichtiger, ja von wesentlicher Bedeutung seien, ist eine alte Ueberzeugung. Im Verlaufe der Geistesgeschichte von den verschiedensten Voraussetzungen her vertreten und bald in dieser, bald in jener Weise theoretisch durchgeführt, ist sie heute verbreiteter denn je und uns allen in den ausgeprägten Gestalten der sensualistischen, der Einfühlungs- und der Ausdrucksästhetik geläufig. In der folgenden Betrachtung soll der Versuch gemacht werden, dieser Ueberzeugung eine gegenständliche Wendung zu geben. Es soll gezeigt werden, daß die Kunst, wie die Wissenschaft, eine Geistestätigkeit ist, durch die wir uns den Weltinhalt zu allgemeingültigem Bewußtsein erheben, und daß es dabei die besondere Aufgabe der Kunst ist, dieses Werk an dem Gefühlsgehalt der Welt zu vollbringen. Nicht also ist es nach dieser Ansicht der Sinn der Kunst, das Subjekt in irgendeiner und sei es auch der edelsten Weise zu beglücken, sondern es mit etwas bekannt zu machen, das es nicht kennt. Genau wie die Wissenschaft, will auch die Kunst in erster Linie »verstanden« werden: ob dann das, dessen Verständnis sie vermittelt, dem fühlenden Subjekt Freude macht, gleichgültig bleibt oder Abscheu erweckt, hat für sie als reine Kunst keine Bedeutung. Das aber, dessen Verständnis sie vermittelt, ist stets gefühlshafter Art und wird daher Wohlgefallen und Mißfallen des fühlenden Subjektes stets mehr oder minder heftig herausfordern, so daß die Urteilstäuschung, als ob es gerade auf das Wohlgefallen und die zustimmende Erregtheit des Subjektes ankäme, leicht erklärlich ist.

Was für einen Sinn aber soll es nun des näheren haben, wenn wir sagen, es sei die Aufgabe der Kunst, den Gefühlsgehalt der Welt zu allgemeingültigem Bewußtsein zu erheben?

I.

Wir gehen von einer Tatsache des Bewußtseins aus, die im Widerspruch zu Theorien steht, die uns in der Regel als selbstverständlich gelten. Nach diesen Theorien gibt es Gefühle in der Welt nur als innere Zustände beseelter Wesen, während nicht-beseeltes, wie z. B. die unorganische Natur, weil seelenlos, also auch gefühllos sei. Nichtsdestoweniger pflegen wir ohne Arg von der Stimmung einer Landschaft zu reden. Wir meinen dann, daß die Landschaft, weil ohne Seele, natürlich auch an sich stimmungfrei sei, daß aber ihr Anblick in uns eine Stimmung hervorrufe, und daß wir nun unsere eigene Stimmung, deren Anlaß die Landschaft ist, in die Landschaft hineinverlegen, in ihr objektivieren. Aber dies ist Theorie! Der unmittelbare wirkliche Befund zeigt uns von einem solchen Objektivierungsvorgang zunächst nichts. Was nach der Theorie Ergebnis des Objektivierungsvorganges ist, tritt im Bewußtsein als ein Tatbestand auf, der einfach da ist, ohne sich als von uns geschaffen zu bekunden. Die Stimmung einer Landschaft erscheint uns als mit ihr selbst gegenständlich gegeben, als eine Eigenschaft dieser Landschaft, die ihr zugehört, wie andere ihrer Eigenschaften auch, mit denen zugleich wir sie wahrnehmen. Und bei dieser Wahrnehmung kümmert uns die Theorie, nach der Gefühle nur als Zustände beseelter Wesen vorkommen, gar nicht. Wir denken nicht daran, die Landschaft, wie verschwommen auch immer, als ein beseeltes Wesen aufzufassen, dessen äußere Gestalt die Stimmung als eine in ihm innerlich vorhandene »ausdrücke«. Die Landschaft drückt nicht die Stimmung aus, sondern sie hat sie; die Stimmung umschwebt, erfüllt und durchdringt sie, wie das Licht, in dem sie leuchtet, wie der Duft, der ihr entströmt; sie gehört mit zu ihrem Gesamteindruck und läßt sich nur durch Abstraktion als ein besonderer Teil aus diesem herauslösen.

Um den Unterschied von sich ausdrückendem Gefühl und objektivem Gefühl bei dieser Gelegenheit sogleich näher zu erläutern, wollen wir noch die Wahrnehmung eines innerlich gefühlserregten beseelten Wesens besprechen, etwa die eines traurigen Menschen. Miene und Haltung des traurigen Menschen mögen Trauer »ausdrücken«, so daß wir meinen, dem Menschen die Trauer, die ihn innerlich bewegt, unmittelbar anzusehen: dennoch braucht das objektive Gefühl, das dem Bilde des traurigen Menschen einhaftet, selbst nicht Trauer zu sein. Zu der Gesamtgegenstandvorstellung des traurigen Menschen gehört die Trauer, die sich in seinem Aeußern ausdrückt,

mit hinzu, wie seine Gestalt, die Farbe seines Gewandes, die Umgebung, in der er sich befindet usw. Sie wird daher die Gesamtstimmung dieser Gesamtgegenstandvorstellung mit beeinflussen. Gewiß kann nun diese Gesamtstimmung auch Trauer sein: es kann aber ebenso auch das ganze Bild, einschließlich der Trauer, die, von der Seele des Menschen her sich in seinem Leib ausdrückend, uns empfindbar wird, etwa von dem objektiven Gefühle erhabner tragischer Größe erfüllt sein, oder von dem der Lächerlichkeit oder von irgendeinem andern. Das Gefühl, das in einer Gegenstandvorstellung als ausgedrücktes aufscheint, und das objektive Gefühl, das ihrer Ganzheit einhaftet, können daher wohl gleicher Art sein, sie brauchen es aber so wenig, daß sie sich sogar häufig genug zueinander gegensätzlich verhalten werden.

Für unser von Theorien unvoreingenommenes Bewußtsein gibt es also »objektive Gefühle«, Gefühle, die außer uns objektiv vorhanden sind, ohne innere Zustände eines beseelten Wesens zu sein. Freilich, die objektiven Gefühle kommen nicht freischwebend und für sich vor, sondern sie sind immer eingeschmolzen und verwoben in Gegenstände, von denen sie sich nicht real trennen, sondern nur in der Abstraktion unterscheiden lassen: objektive Gefühle sind stets unselbständige Teile von Gegenständen.

Fragen wir uns nun, als was sie uns in diesen gegenübertreten, so werden wir es am zutreffendsten benennen, wenn wir sagen: als unsinnliche Qualitäten. Ein wahrgenommener Gegenstand stellt sich uns bekanntlich als eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Qualitäten dar, die in bestimmter Weise durch nichtsinnliche Beziehungsformen miteinander verbunden und in Gruppen niederer und höherer Ordnung gegliedert sind. Indessen ist diese Beschreibung insofern nicht vollständig, als sie gerade von den objektiven Gefühlen absieht und nur dem rein bildhaften Anschauungsgehalt des Gegenstandes gerecht wird. Wie aber fügen sich die objektiven Gefühle in diesen ein? Zur Form des Gegenstandes gehören sie jedenfalls nicht, sie sind keine Beziehungen, sondern inhaltlichen Wesens. Aber bei aller Kraft, die sie entfalten mögen, fehlt ihnen doch die sinnliche Lebhaftigkeit und Stofflichkeit der Empfindungen, jene innere Gewichtigkeit, die auch den zartesten Farben und feinsten Düften immer noch eignet: sie verhalten sich zu den Sinnesqualitäten gleichsam wie unwägbare zur wägbaren Materie. Mit den Beziehungsformen teilen sie die Unsinnlichkeit, mit den Empfindungsinhalten aber haben sie gemein, daß auch sie in der Zeit auftretende qualitative Inhalte sind, und zwar qualitative Inhalte, die den Sinnesqualitäten an abwechs-

lungsreicher Verschiedenheit und unübersehbarer Fülle nichts nachgeben.

Wenn nun aber der konkrete Gegenstand neben den sinnlichen Qualitäten noch die unsinnlichen Qualitäten der objektiven Gefühle in sich enthält, so ist die Art dieses Enthaltenseins eine solche, daß eine Parallele mit den sinnlichen Qualitäten nicht gezogen werden kann. Diese nämlich stehen i n den Beziehungsformen, werden von diesen umgriffen und gegliedert und fügen sich so zum Bilde des Gegenstandes zusammen. Die unsinnlichen Qualitäten dagegen umschweben und durchdringen dieses ganze Gebilde in fließender Unabgegrenztheit, ohne sich in angebbarer Weise jener Gliederung einzuordnen. Sie haften sowohl an den sinnlichen Qualitäten, wie an den Beziehungsformen, und trotz aller Verschiedenheiten und Kontraste verschmelzen und verschwimmen sie ineinander zu einem Gesamteindruck, der sich schwer analysieren läßt. Für die rein sinnliche Wahrnehmung existieren sie nicht, ebensowenig für das beziehend auffassende Denken als solches, aber sie sind in beiden mitgegeben und entfalten in der Gesamtvorstellung des Gegenstandes, die sich aus beiden zusammenwebt, erst ihr eigentümliches Leben. Wie man weiß, hat Goethe in seiner Farbenlehre von der »sittlich-sinnlichen Wirkung« der Farben gehandelt, indem er dort die Gemütsstimmungen untersucht, die die einzelnen Farben, jede für sich, in uns hervorrufen. Was er meint, ist das, was sich uns vielmehr tatsächlich als objektiver Gefühlscharakter der einzelnen Farben darstellt, und es ist hier der Versuch gemacht, diese Gefühlscharaktere Farbe für Farbe zu beschreiben. So lehrreich nun dieser Versuch, als Anfang einer Analyse, auch ist, seine Tragweite ist dadurch begrenzt, daß bei dem Zusammenwirken der Farben in der Gegenstandvorstellung ihre Gefühlscharaktere sich wechselweise bestimmen, dabei zugleich von den Gefühlscharakteren der jeweiligen Beziehungsformen und von denen, die an der Bedeutung des Gegenstandes selbst haften, beeinflußt werden, so daß in dem Gesamteindruck, sofern er sich überhaupt analysieren läßt, die Ergebnisse dieser Einzelanalyse mehr oder weniger eingeschränkt oder umgestoßen erscheinen. Die objektiven Gefühle entziehen sich in hohem Grade der Analyse, als eine chaotisch ineinander klingende Mannigfaltigkeit, die zudem noch bei dem wandelbaren Wesen der Wirklichkeit sich unaufhörlich verändert und sich experimentell kaum zum Stillestehen anhalten läßt. Allein hier walten noch Verhältnisse ob, die der Art entspringen, in der die subjektive Auffassung der objektiven Gefühle unsererseits sich vollzieht.

Wenn wir die unsinnlichen Qualitäten der Gegenstände mit dem Namen von Gefühlen bezeichnen, die objektiv da sind, so deutet dieser Name an, daß wir sie unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff mit dem bringen, was uns aus unserem eigenen Innenleben als subjektives Gefühl bekannt ist. Worauf beruht die Gemeinsamkeit und Verwandtschaft? Zunächst auf der inhaltlichen Gleichartigkeit, sodann auf der Art des Bewußtseins, das wir von beiden haben, und auf der Uebergänglichkeit beider ineinander, die die Erfahrung uns zeigt. Um dies klarzulegen, wollen wir nunmehr die subjektiven Gefühle insoweit besprechen, als es für den Fortgang unserer Untersuchung erforderlich ist.

Auch die subjektiven Gefühle sind unsinnliche Qualitäten. Man hat sie in der Psychologie gelegentlich den sogenannten Organempfindungen gleichsetzen wollen; aber so sehr in unserer leiblich-seelischen Natur Organempfindungen und Gefühle — unter welchem Namen wir hier alle Gemütsbewegungen zusammenfassen — ineinandergeflochten sein mögen, sie sind doch zweierlei; denn die Gefühle als solche unterscheiden wir sehr wohl von der Empfindung unserer körperlichen Erregungen als reine Zustände unserer Seele, denen selbst nichts Körperliches anhaftet: ebenso wie die objektiven Gefühle entbehren auch die subjektiven des letzten Restes sinnlicher Bildhaftigkeit. Andererseits gehören sie durchaus zur Materie unseres Bewußtseins und sind mithin qualitativer Art. In unendlicher Mannigfaltigkeit und reichster Abwandlung durchfluten sie unser inneres Leben, mehr als alles andere dessen Wesen und Verlauf ausmachend und bestimmend.

Die Psychologie hat bisher mit ihren Versuchen, in die Mannigfaltigkeit unserer Gefühle begrifflich Ordnung zu bringen, wenig Erfolg gehabt. Das beruht darauf, daß diese unsinnlichen Qualitäten fast ganz der Deutlichkeit und eines einwohnenden Ordnungsprinzipes ermangeln. Schon im Gebiet der sinnlichen Qualitäten sind ja hier sehr große Unterschiede. Während wir Gesichts- und Gehörsempfindungen in hohem Maße deutlich analysieren und als Mischung und Verschmelzung einfacher Elementargegebenheiten begreifen können und zudem in der Lage sind, diese Elemente in Aehnlichkeitsreihen zu ordnen — Farbenkreisel, Tonleiter —, ist die Möglichkeit hiezu etwa bei den Geschmäcken und Düften schon sehr gering. Bei den Gefühlen schwindet sie fast vollends. Gewiß sind die Gefühle als erlebte Qualitäten an sich nicht unbestimmt, sondern von höchst konkreter Eigenart. Aber der begrifflichen Abgrenzung und Ordnung entziehen sie sich, sobald diese über die gröbsten Allgemein-

heiten hinausgelangen will; es gibt keinen Weg zu einer Systematik, deren Gliederung fein genug wäre, um sie einfangen zu können. Wundts bekannte Gruppierung in die Reihen Lust—Unlust, Erregung—Beruhigung, Spannung—Lösung strebt für die Gefühle ähnliches an, wie das, was Farbenkreisel und Tonleiter für Gesichts- und Gehörsempfindungen leisten: aber wenn damit für diese ein wohlerfülltes Schema gegeben ist, in das sich jede gegebene Empfindung gefügig einordnen läßt, bleibt hier nur die allgemeine Anweisung zu einem solchen, die uns im Einzelfalle wenig helfen kann. Auch deuten die Bezeichnungen selbst schon nicht sowohl auf die innere Qualität der Gefühle selbst hin, als vielmehr auf das ganze Verhalten der Person, deren Zustand sie sind: bei den Ausdrücken Erregung—Beruhigung, Spannung—Lösung ist das ohne weiteres ersichtlich; es gilt aber in hohem Grade auch für Lust und Unlust, auch sie sind im Grunde weniger Unterscheidungen, die im qualitativen Gehalte der also benannten Gefühle selbst wurzeln, als vielmehr zusammenfassende Namen für solche Gefühle, die wir festzuhalten streben, und solche, von denen wir uns bemühen, frei zu werden, und es erscheint fraglich, inwieweit Gleichheit und Verschiedenheit der Reaktionen auf eine inhaltliche Gleichheit und Verschiedenheit der Gefühle, die sie auslösen, zurückgeführt werden dürfen. Wir stehen hier in Wahrheit einer wirren Mannigfaltigkeit gegenüber, der kein inneres Ordnungsprinzip zu entnehmen ist. So bleibt uns in Leben und Wissenschaft nichts anderes übrig, als den Gefühlen von außen beizukommen und sie nach den begrifflich faßbaren Ereignissen in und außer uns, an die sie sich irgendwie geknüpft zeigen, zu beschreiben, indem wir dabei die Erinnerung eines jeden anrufen, erwartend, daß sie ihm an Hand solcher Beschreibung die gemeinte Gefühlsqualität irgendwie vergegenwärtigen werde.

Hier aber kommt uns eine Eigenart gewisser Gefühle zu Hilfe. Die Psychologie unterscheidet zwischen solchen Gefühlen, die auf einen Gegenstand gerichtet sind, sich auf ihn als Ursache oder Ziel beziehen, und solchen, bei denen ein Gegenstand nicht aufweisbar ist, zwischen gegenstandbestimmten und gegenstandlosen Gefühlen. Die Trauer beim Tode eines Freundes, die Heiterkeit beim Anblick einer Frühlingslandschaft, der heldische Trieb, fürs Vaterland zu kämpfen, sind Gefühle der ersten Art. Stimmungen der Wehmut, der Beseligtheit, die uns durchzittern, ohne daß wir angeben können, woher und warum, ein aufgeregter Betätigungsdrang, der vergebens ein ihm angemessenes Feld sucht, solche der zweiten Art. Die gegenstandbestimmten Gefühle sind natürlich, durch Nennung der Gegen-

stände, auf die sie sich beziehen, viel leichter zu kennzeichnen als die gegenstandlosen Gefühle. Was aber, abgesehen von dem Merkmal der Gegenstandbezogenheit, ihren inneren qualitativen Gehalt anlangt, so ist dieser der Beschreibung nicht mehr oder weniger zugänglich, als der der gegenstandlosen Gefühle. Das Verhältnis zwischen dem Gefühl und dem Gegenstand, auf den es sich bezieht, ist ein durchaus synthetisches und empirisches und die konkrete Beschaffenheit des einen erlaubt keinen zwingenden Schluß auf die konkrete Beschaffenheit des andern. Gesetzt also, wir hätten irgendwoher das Bewußtsein der konkreten Beschaffenheit eines gegenstandbestimmten Gefühls erlangt, ohne daß wir etwas von dem bestimmenden Gegenstande selbst wüßten, so könnten wir über diesen, stehen uns keine weiteren Erkenntnisquellen zu Gebote, nur allenfalls vage Vermutungen sehr allgemeiner Art hegen, nicht aber ihn in seiner konkreten Besonderheit erschließen. Man hat in der älteren Musikästhetik den Fehler gemacht, aus dem Unvermögen der Musik, Gegenstände in konkreter Bestimmtheit vor uns hinzustellen, die Folgerung zu ziehen, die Musik könne auch die Gefühle nicht wiedergeben, die durch Gegenstände bestimmt sind. Das folgt aber aus jenem Unvermögen durchaus noch nicht. Es läßt sich sehr wohl denken, daß eine Musik etwa die Wut über einen verlorenen Groschen mit aller wünschenswerten Genauigkeit und konkreten Bestimmtheit abschilderte, ohne daß es dieser Schilderung enthörbar wäre, daß der bestimmende Gegenstand ein verlorener Groschen ist. Ja weiter, indem die Musik das Gefühl nach seiner innern Qualität ganz genau (wie wir einmal annehmen wollen) wiedergäbe, würde das also wiedergegebene Gefühl ohne das Wissen um die Gegenstandsbeziehung kaum für unser Erkennen als »Wut« zu bezeichnen sein: denn von einem Gefühle als einer »Wut« können wir nur bei ersichtlicher Beziehung auf bestimmt geartete Gegenstände reden: vollziehen wir die Losreißung vom Gegenstande, so bleibt zwar die innere Qualität des Gefühls (der Voraussetzung nach) die gleiche, es verschwindet aber die äußere Hilfe, die uns die Unterordnung des Gefühls unter den Begriff der Wut erlaubte, und wir werden höchstens nur etwa von einer mißmutigen Unruhe oder ähnlichem sprechen können. Allgemein gesagt heißt das, daß die gegenstandbestimmten Gefühle, abgesehen vielleicht von einem gewissen ihnen einhaftenden hinweisenden Merkmal, als sich auf einen besonderen Gegenstand beziehende nur im Verein mit dem Bewußtsein dieses bestimmenden Gegenstandes selbst zu kennzeichnen sind, rein für sich aber, in ihrer bloßen innern Qualität, mit den gegenstandlosen Gefühlen in

eine Reihe treten und wie diese, trotz aller innern Konkretheit, sich der individualisierenden Beschreibung, die auf Angabe äußerer Begleitumstände verzichtet, im wesentlichen entziehen.

Diese Ungreifbarkeit der Gefühle für unsere Erkenntnis hat außer dem Mangel an innerer Deutlichkeit und an einwohnenden Ordnungsprinzipien aber noch eine weitere Ursache in der Art, wie wir uns ihrer bewußt sind. Es ist uns nur schwer möglich, sie vor den Blick der Erkenntnis hinzustellen, sie zu beobachten und zu analysieren. Und wenn es uns in begrenztem Grade gelingt, so hat das Richten des inneren Blickes auf sie oft die leidige Folge, daß sie sich verwandeln oder gar verschwinden. Unser Bewußtsein ist von sich aus sinnlichen Anschauungsbildern, Vorstellungen, abstrakten Gedanken zugewandt, nicht aber den Gemütsbewegungen selbst. Wir sind dieser zwar als jeweiliger Zustände unserer Seele in unmittelbarem Erleben inne und wissen uns von ihnen erregt und erfüllt, aber wir haben kein eigentliches Gegenstandsbewußtsein von ihnen, sie stehen nicht vor dem Bewußtsein, sondern sozusagen in ihm und verschmelzen mit ihm zu einer nur unzulänglich zu definierenden Einheit. Diese muß zum Zweck der Beachtung erst zerrissen werden, und das stört und verändert ihr Wesen und verflüchtigt es sogar oft für den Augenblick. So bleiben die Gefühle für die Erkenntnis im Schatten und vielleicht gerade dann am meisten, wenn unsere Seele ganz von ihnen überflutet ist: ihre Ichverschmolzenheit hält sie in die unmittelbare Erlebnissphäre gebannt, dort entfalten sie sich zu höchster Kraft. Wir fühlen sie wohl, aber wir sehen sie kaum.

Wie steht es da nun aber mit den objektiven Gefühlen, und wie verhalten diese sich zu den subjektiven? Beide sind, wie wir sagten, unsinnliche Qualitäten, und was von der Undeutlichkeit und wirren Mannigfaltigkeit der subjektiven Gefühle ausgeführt wurde, gilt auch von den objektiven. Aber die einen sind ichverschmolzen, die andern gegenstandverschmolzen. So möchte man erwarten, daß die soeben angegebenen Erkenntnisschwierigkeiten, die für die subjektiven Gefühle bestehen, bei den objektiven fortfallen. Indessen ist der Unterschied in dieser Hinsicht nicht erheblich; es ist nicht so, daß die objektiven Gefühle mit den Gegenständen, denen sie einhaften, in der gleichen Klarheit vor unser Bewußtsein treten, wie deren anschaulich-gedankliche Elemente. Vielmehr gehen subjektive und objektive Gefühle in eigenartiger Weise ineinander über und in diesem Wechselweben zwischen beiden entgleiten auch die objektiven Gefühle mehr oder minder unserm erkennenden Blick.

Gehen wir von den subjektiven Gefühlen aus, so entstehen diese als gegenstandlose aus irgendwelchen Ursachen in uns, oder sie sind als gegenstandbestimmte Rückwirkungen unserer Seele auf die Vorstellung irgendwelcher Gegenstände, auf die sie sich dann richten. Die subjektiven Gefühle haben nun die Neigung, das Bild der Gegenstände, auf die sie sich richten, oder die uns, wenn wir von ihnen erfüllt sind, vorkommen, in ihrem Sinne zu beeinflussen und zu färben, und zwar gleichartig oder komplementär. In Zuständen des Wohlseins wird uns die ganze Welt heiter erscheinen, in solchen der Niedergeschlagenheit trübe, ärgern wir uns, so werden wir feindliche Tücke auch dann in dem Objekt des Aergers empfinden, wenn wir ganz genau wissen, daß solche tatsächlich darin nicht vorhanden ist; fürchten wir uns, so wird uns das Gefürchtete drohend groß und furchtbar entgegenstehen. So entspringen aus den subjektiven Gefühlen objektive Gefühle, ohne sich aber doch ganz von ihnen zu lösen; sie bilden mit ihnen eine unteilbare Erlebniseinheit, die von ihrer objektiven Seite her nicht greifbarer ist, als von ihrer subjektiven. Die beobachtende Betrachtung des gleichartig oder komplementär objektivierten subjektiven Gefühls wird so wenig möglich sein, wie die des subjektiven selbst.

Gehen wir von den objektiven Gefühlen aus, so haben diese ihrerseits das Streben, sich in unsere Seele hinein auszubreiten und dieses Streben bringt unser subjektives Fühlen auch dann in eine kaum lösliche Verflochtenheit mit ihnen, wenn wir uns ihnen nicht hingeben, sondern gegen ihr Eindringen mit irgendwelchen Affekten der Ablehnung reagieren. Geben wir uns dem objektiven Gefühl hin, so kann dieses ganz von uns Besitz ergreifen. Eine heitere Landschaft wird uns fröhlich stimmen, ja bei Naturvölkern hat man oft beobachten können, daß eine leidenschaftliche Musik die Hörer so sehr zur Leidenschaft aufpeitscht, daß diese sich auch in Taten umsetzt. Die hingebende Auffassung des objektiven Gefühls drängt immer auf eine Bewußtseinshaltung zu, die an die unio mystica erinnert: das fühlende Subjekt verselbigt sich mit dem aufgefaßten Gegenstande, durchtränkt sich mit dem diesem einhaftenden objektiven Gefühl und wird dessen als eines gleichsam ichverschmolzenen inne. Wird auch meistenteils dabei das Bewußtsein bleiben, daß das objektive Gefühl nicht aus den eignen Tiefen der Seele quillt, so kann immerhin in Ausnahmefällen die Ichverschmolzenheit einen solchen Grad erreichen, daß dies Bewußtsein verloren geht. Wehren wir uns gegen das Eindringen des objektiven Gefühls, so hat es bis zu einem gewissen Grade bereits Besitz von uns ergriffen und was ein Kampf

zwischen einer äußeren und einer inneren Macht ist, ist zugleich ebensosehr ein Kampf zwischen zwei inneren Mächten, — aber auch zwischen zwei äußeren Mächten, indem unsere reaktiven Affekte ihrerseits sich objektivierend das dem Gegenstand einhaftende Gefühl verfärben und umgestalten. Es ist hier ein verschwebendes Hin und Wider zwischen Ich und Nicht-Ich, ein einheitlicher Erlebnisvorgang, der sich nicht zerreißen läßt.

Nur selbst fühlend werden wir der objektiven Gefühle inne, subjektive und objektive Gefühle stehen in einem fortlaufenden Austauschprozeß und unser beachtendes und zergliederndes Erkenntnisbewußtsein gerät dadurch den objektiven Gefühlen gegenüber in ganz ähnliche Schwierigkeiten, wie den subjektiven gegenüber: suchen wir sie in den Blickpunkt der Beachtung zu bringen, so stören wir sie und diese Störung kann so weit gehen, daß sie uns entschwinden.

Die Gefühlsseite der Welt ist daher für unser Bewußtsein in ein eigentümliches Halbdunkel gehüllt. Bestehend aus einer wirren Mannigfaltigkeit kaum analysierbarer unsinnlicher Qualitäten steigen die Gefühle aus unserm Innern empor und dringen von außen her mit den Gegenständen, die wir wahrnehmen oder an die wir denken, auf uns ein, wobei sich die subjektiven und objektiven Gefühle miteinander berühren, wechselseitig ineinander übergehen und verschwimmen, ohne sich weder hier noch dort dem ruhigen Blick unseres Erkennens voll zu stellen. So kommt es, daß zwischen dem unendlichen Reichtum der erlebten subjektiven und objektiven Gefühle und den wenigen armseligen und nur sehr allgemeinen Begriffen, die wir von ihnen haben, eine Kluft gähnt, wie sie zwischen zu Begreifendem und Begriff auf keinem andern Erkenntnisgebiet wieder zu finden ist.

Um von dem Qualitätenreichtum der Gefühle eine Vorstellung zu gewinnen, müssen wir auf die Fülle der individuell verschiedenen Subjekte und ihrer möglichen Lebenslagen, und ebenso auf die Gesamtheit aller übrigen Weltinhalte hinweisen. Wir nahmen vorher unsere Beispiele für die objektiven Gefühle aus der empirischen Welt unserer Wahrnehmung. Aber nicht nur den Gegenständen unserer Wahrnehmung sind Gefühle eingewoben, sondern ebenso allen Gegenständen, die wir uns sonst vorstellen mögen, Phantasiebildern, Fabelwesen der Mythologie, religiösen und metaphysischen Objekten usw.; sie alle werden uns je nach ihrer Artung auch einen eigentümlichen Gefühlsgehalt darbieten. Von besonderer Bedeutung sind die Wertideen, deren jeder ein bestimmter Gefühlscharakter zukommt:

so reden wir von dem kalten Glanz der Wahrheit, der harten Strenge der Gerechtigkeit usw. Ist aber jeder Wertidee ein bestimmter Gefühlscharakter eigen, so führt uns das auf den Begriff objektiver Gefühle, die, weil den geltenden, jedoch nicht seienden Wertideen einhaftend, weder seelisch, noch überhaupt wirklich sind, und denen doch Wesenhaftigkeit beizulegen ist. Die Dialektik des Ineinandergreifens subjektiver und objektiver Gefühle hat Kant — ohne unsere Bezeichnungen — gelegentlich an der Idee des Moralgesetzes dargelegt. Er spricht von der »feierlichen Majestät« des Moralgesetzes, vor der man »Achtung« empfindet, von dessen »Herrlichkeit«, an der man »sich nicht satt sehen kann« (Komplementärverhältnis der objektiven und subjektiven Gefühle), und sagt dann, daß »die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht« (Subjektivwerden des objektiven Gefühls, hier begünstigt durch den Autonomiegedanken).

Von den Wertideen her aber fallen Lichter und Schatten auf die Lebenswirklichkeit und tragen dazu bei, das subjektive Gefühlsverhalten und den objektiven Gefühlscharakter von Menschen und Dingen zu bestimmen. Nicht nur als natürliche, sondern vor allem als sinnbelebte ist die Welt von Gefühlen durchwaltet. Zumal die menschliche Kultur ist nach ihrer Gefühlsseite von den Ideen her gefärbt, so daß wir, innerhalb ihrer, Menschen und Gegenständen ihre Werteigenart als ihnen einhaftenden Gefühlscharakter sozusagen unmittelbar anmerken. Priester, Beamter, Kaufmann, Kirche, Staat, Wirtschaft, das sind nicht bloß Typen von Personen und Einrichtungen mit angebbaren Merkmalen des Beschaffenseins und Sichverhaltens, die in verständlichen Beziehungen zu den Wertideen stehen, denen sie zuzuordnen sind, sondern zugleich auch Gefühlsträger und Gefühlskreise von einem eigenartigen Charakter, der an dem Gefühlscharakter der in jedem Falle wesentlichen Wertideen gleichsinnig oder gegensätzlich teil hat und sich dementsprechend unserm fühlenden Auffassen kundgibt.

Aber wir haben dies noch viel weiter ins Konkrete hineinzuführen. Jedes Volk, jedes Zeitalter und jeder Kulturkreis innerhalb ihrer, ja jeder Mensch in seiner geschichtlichen Besonderheit lebt seine eigentümliche Stellungnahme zu den Werten wirkend aus, und durch die Verbindung der jeweiligen natürlichen Bedingungen mit den jeweils wesentlichen Wertideen ergeben sich persönlich und sachlich Gestalten und Gestaltungen individueller Art, deren jede auch ihren eigenen individuellen Gefühlscharakter mit sich bringt.

Der athenische Bürger, der buddhistische Mönch, der Renaissancemensch, das römische Recht, die katholische Kirche, das preußische Militär, der französische Salon, die neuzeitliche Industrie: man braucht nur die Namen solcher geschichtlicher Gebilde anzuführen — ganz von einzelnen Personen zu schweigen — und jeder, der sie hört und weiß, was sie bedeuten, wird nicht bloß an ihre historisch-begrifflich zu beschreibenden Beschaffenheiten denken, sondern sich in jedem einzelnen Fall wie von einem eigenartigen Duft berührt finden, als der besonderen Gefühlsatmosphäre dieser Gebilde.

Blicken wir von hier aus auf den sich bewegenden Verlauf der Geschichte mit seinen Kämpfen und Siegen, so stellt sich der Streit der Personen und Mächte um Geltung und Vorherrschaft im Zusammenhang unserer Betrachtungen als der Streit verschiedener Gefühlswelten und -gewalten dar. Man kann dabei über die wirkenden Ursachen, die die geschichtlichen Entscheidungen herbeiführen, ganz verschiedener Ansicht sein. Diese mögen großenteils nach der materiellen wie nach der geistigen Seite in der Bewegung von Sachhaftigkeiten (z. B. von Wirtschaftsverhältnissen, Problemlagen) bestehen, ohne daß seelische und gefühlsbedingte Vorgänge auf solche Bewegung einen tieferen Einfluß auszuüben imstande wären. Aber auch Sachhaftigkeiten haben ihren ausgeprägten Gefühlscharakter, der sich mit ihrer Bewegung ändert; und ihre mannigfaltigen Bewegungen, mit und gegeneinander strebend, erscheinen so zugleich als sich verändernde und wider einander streitende Gefühlsbestimmtheiten. Unter der angegebenen Voraussetzung würden diese dann freilich nur Epiphänomene sein, nur ein wechselnd schillernder Glanz, der über der Geschichte leuchtet. Finden wir deren wirkende Kräfte dagegen gerade in den aus einzelnen Menschen oder ganzen Gemeinschaften hervorbrechenden Gefühlen, die um die Seelen werben und ringen und sich in Einrichtungen und Werken einen gegenständlichen Leib zu schaffen trachten, so wird bei dieser Auffassung die reale Bedeutung der subjektiven und objektiven Gefühle natürlich zur ausschlaggebenden. Aber wie man darüber auch denken mag, jedenfalls ist die Geschichte von Gefühlen durchwoben und durchtränkt, die zu jeder Zeit und an jedem Orte andere sind und sich fortwährend von einer individuell-konkreten Beschaffenheit in die andere wandeln.

Neben der Psychologie ist es daher die Geschichtswissenschaft, die sich mit der Frage nach der Erkenntnis der Gefühle vor allem auseinanderzusetzen hat. Wir sahen vorher, wie ungünstig die Verhältnisse für die Psychologie liegen, wenn sie die Gefühle analy-

sierend beschreiben und systematisieren will. Die Geschichtswissenschaft, deren Aufgabe es unter anderem also auch ist, von dem Gefühlscharakter der historischen Kulturerscheinungen Individualbegriffe zu bilden und uns das Fühlen und die Gefühlsatmosphäre der Menschen in den verschiedenen Zeitaltern der Geschichte zum Bewußtsein zu bringen, befindet sich in dieser Hinsicht womöglich noch größeren Schwierigkeiten gegenüber. Denn während die Psychologie von der lebendigen Erfahrung der Gegenwart ausgehen kann, ist die Geschichtswissenschaft nur auf ihre Quellen angewiesen. Diesen freilich ist das Gefühlsleben und -weben der Vergangenheit stets irgendwie einhaftend, und der Historiker wird, indem er sich an ihrer Hand die Vergangenheit rekonstruiert, dessen auch innewerden. Aber wie schwer ist es für ihn, hier über seine subjektiven Gefühlsbefangenheiten hinauszugelangen zu dem, was wir nachfühlendes Verständnis der Geschichte nennen! Gesetzt aber, diese Schwierigkeit wäre überwunden, wie soll er das, was ihm aufgegangen ist, wiedergeben, in Worten und Begriffen darstellen? Daten, diplomatische Verhandlungen, Gang der Feldzüge, Rechtsentwicklungen, kurz die äußern Ereignisse und die Vorstellungs- und Denkweisen der Vergangenheit sind zu packen und auszusprechen. Aber das, was wir den »Geist« einer Vergangenheit nennen, und was in Wahrheit größtenteils ihr Gefühlscharakter ist, begrifflich zu fassen und auszudrücken, ist, wenn man nicht in den gröbsten Allgemeinheiten steckenbleiben will, unmöglich. Und hier ist der Punkt, wo die Geschichtswissenschaft sich der Hilfe der Kunst zu bedienen genötigt ist, wo Wissenschaft in Kunst übergeht. Was der Historiker mit den Mitteln des Begriffs nur unzulänglich leisten kann, das vermag er mit den Mitteln der Kunst zu vollbringen. Ein Historiker, der den Geist einer Zeit schildern will, wird trotz höchster Intelligenz und reichsten Wissens versagen, wenn er nicht etwas von einem Dichter in sich hat und durch die Art seiner Darstellung das Dargestellte jeweils in die Gefühlsbeleuchtung rücken, in die Stimmung tauchen kann, die dessen Gefühlscharakter angemessen ist.

Allein wir wollen die Sonderfrage nach dem Anteil der Kunst an der Geschichtswissenschaft hier nicht weiter erörtern. Ihre Erwähnung soll uns der Uebergang sein zur genaueren Entwicklung der Behauptung, die wir an den Anfang dieser Abhandlung stellten. Alles was wir bisher auseinandersetzten, hatte ja nur den Zweck, diese vorzubereiten.

II.

Außer von subjektiven Gefühlen, die unser eigenes Innere bewegen, oder die sich uns in dem leiblichen Ausdruck anderer beseelter Wesen als deren Inneres bewegend offenbaren, ist uns die Welt erfüllt von objektiven Gefühlen, die den Gegenständen einhaften, sie umschweben und durchdringen, ohne daß sie als Zustände einer in den Gegenständen wohnenden Seele zu gelten brauchen. Diese objektiven Gefühle, unsinnliche Qualitäten von abwechslungvollstem Reichtum, stehen mit den ihnen qualitativ verwandten subjektiven Gefühlen in inniger Wechselbeziehung, indem die einen die andern gleichsinnig oder komplementär beeinflussen, sie hemmen oder fördern; und nur subjektiv fühlend nehmen wir die objektiven Gefühle wahr.

Als Qualitäten gehören die Gefühle, die subjektiven, wie die objektiven zum Anschauungsgehalt der Welt: und das gilt selbst für die objektiven Gefühle, die den nur im reinen Denken zu fassenden Ideen einhaften. Da sie unsinnliche Qualitäten sind, ist die Anschauung, vermöge deren wir ihrer innewerden, eine unsinnliche Anschauung.

In das Gefüge der Welt sind die Gefühle wie alle Qualitäten als unselbständige Teile oder Merkmale von Gegenständen eingeordnet. Sie sind entweder Zustände von Seelen oder Eigenschaften von Dingen und Vorgängen oder unwirklicher Ideen.

Der begrifflichen wissenschaftlichen Erkenntnis entziehen sie sich in hohem Maße: sie sind undeutlich und bilden eine wirre Mannigfaltigkeit; auch sind sie unserer beachtenden Betrachtung nur wenig zugänglich. So lassen sie sich begrifflich bloß sehr allgemein und mittelbar beschreiben. Zumal ihre Besonderheit in historischen Individualbegriffen festzulegen und festzuhalten ist unmöglich. Anschauungen ohne Begriffe sind blind: es gibt keine andere Anschauung, die so blind wäre wie die unsinnliche der Gefühle.

Wie ist es nun möglich, sie dennoch sehend zu machen? Das heißt, wie ist es möglich, in dem Mannigfaltigen dieser Anschauung synthetische Einheit zu bewirken und seinem formlosen Qualitätenreichtum eine Art von Form zu geben? Wie können wir die Gefühle so einfangen, bannen und binden, daß ihr anschaulicher Gehalt für das Bewußtsein allgemeingültig festgestellt wird, ohne im eigentlichen Sinne, also durch Begriffe, erkannt zu werden? Die Antwort darauf ist: wir können es, indem wir Gegenstände schaffen, denen wir die zu bannenden Gefühle als objektive Gefühle

so einlegen, daß jedem diese Gegenstände betrachtenden Subjekt bei fühlender Hingabe an sie die eingelegten Gefühle in der Weise der unsinnlichen Gefühlsanschauung gleichmäßig zum Bewußtsein kommen müssen. Wir nennen solche Gegenstände Kunstwerke und die Tätigkeit, die sie hervorbringt, Kunst.

Da, wie wir aufwiesen, jeder Gegenstand überhaupt irgendwie objektive Gefühle in sich enthält, so müssen wir nun des näheren angeben, wodurch sich die Kunstwerke, als Träger objektiver Gefühle, vor den übrigen Gegenständen auszeichnen. Der Unterschied läßt sich mit kurzen, freilich der Erläuterung bedürftigen Worten so angeben: die Kunstwerke enthalten die in ihnen objektiven Gefühle als gleichsam geformte in sich und erzwingen dadurch in allgemeingültiger Weise deren reine und stets gleiche Auffassung.

Dem Künstler kommen die Gefühle, die subjektiven wie die objektiven, in jenem verschwebenden Hin und Wider zwischen Ich und Nicht-Ich, das wir schilderten, als Tatsachen seines Erlebens zum Bewußtsein, wie jedem anderen Menschen. Ihm als Künstler liegt es ob, ihnen Gestalt zu geben. Gestalt geben bedeutet aber zunächst begrenzen. Aus der Fülle seines Erlebens muß er Komplexe herausgreifen und abheben, die er als innerlich zusammengehörige Gebilde fühlt. Und zugleich muß er an der unendlichen inneren Mannigfaltigkeit der so herausgegriffenen und vereinzelten Gebilde eine Art Abstraktions- und Verdichtungsprozess vornehmen und innere Begrenzungen ausführen, sie in sich aufeinander beziehende Gruppen und Untergruppen teilen. Bei der eigentümlichen Beschaffenheit und Bewußtseinsweise der Gefühle ist aber diese Aufgabe nicht für sich allein und unmittelbar an den Gefühlen selbst zu lösen: die Absonderung und die auswählende Verdichtung und innere Gliederung des zu gestaltenden Gefühlskomplexes kann nur so bewirkt werden, daß zugleich der Gegenstand geschaffen und geformt wird, in dem der Gefühlskomplex objektives Dasein gewinnt. Praktisch fällt das Gestalten des Gefühls und das Gestalten des Gegenstandes, dem es eingelegt wird, in eine einzige Tätigkeit zusammen.

Die Absonderung des Gefühlskomplexes spiegelt sich wieder in der Abgeschlossenheit des Gegenstandes, dem er einhaftet. Das Kunstwerk muß sich als ein für sich seiender Gegenstand aus der übrigen Welt der Gegenstände herauslösen, sich gegen diese absperren, es muß einen Rahmen haben, innerhalb dessen sich das abgesonderte Gefühl gleichsam wie in einem Behälter bewegt. Es ist das, was man die Selbstgenügsamkeit des Kunstwerkes genannt

hat und wodurch Schiller zu seinen Spekulationen über die Freiheit in der Erscheinung angeregt worden ist. Im Grunde handelt es sich hierbei aber nur um die Absonderung des zu gestaltenden Gefühlskomplexes teils von dem Gefühlsganzen, dem er ursprünglich zugehört, teils von dem Gefühlsweben der Umwelt. Aehnlich wie ein wissenschaftliches Werk aus der Fülle der Probleme einen bestimmten Problemkreis herausgreift und abgrenzt und infolgedessen Anfang und Schluß hat, muß auch das Kunstwerk ein abgerundetes Ganzes sein. Und ähnlich, wie ein wissenschaftlicher Vortrag von den Gesprächen und Reden, die vor ihm und nach ihm gehalten werden, sich absetzt, darf auch das Kunstwerk sich und das ihm einhaftende Gefühl nicht mit den Gegenständen, zwischen denen es sich zeitlich und räumlich gerade zufällig befindet, und deren Gefühlsatmosphäre verbinden. Die Art, wie die Abgrenzung und Abrundung in beiderlei Hinsicht bewirkt wird, hängt natürlich von den gegenständlichen Mitteln ab, die der Künstler verwendet, um ihnen das zu gestaltende Gefühl einzulegen, und kann nur im Verein mit diesen beschrieben werden. Uebrigens ist es gar nicht einmal durchaus richtig, daß das Kunstwerk in völliger Selbstgenügsamkeit für sich allein steht. Gewiß grenzt es sich als Gegenstand gegen die Umwelt ab, in der es sich jeweils befindet (sofern es nicht in irgendeinem Sinne dekorative Leistungen zu erfüllen hat, was ein besonderer Fall ist). Aber als Kunstwerk gehört es mit andern Kunstwerken desselben Meisters, des gleichen Volkes, des gleichen Zeitalters usw. innerlich zusammen: indem jedes einen bestimmten Gefühlskomplex widergibt, wirken mehrere zusammen, um sozusagen eine größere Gefühlswelt, unter mannigfachen Gesichtspunkten aufgefaßt, in ihren verschiedenen Teilen festzuhalten, so daß sie zueinander in das Verhältnis wechselseitiger Erläuterung und Ergänzung treten.

Zur Abgeschlossenheit des Kunstwerks gehört aber nicht bloß seine Herausgehobenheit aus der Gemeinschaft mit anderen Gegenständen, sondern auch seine Gelöstheit von den zufälligen Lebensstrebungen der betrachtenden Subjekte. Soll es diesen doch den Gefühlskomplex, den es als objektiven Gehalt in sich trägt, unverfälscht so, wie er in ihm kreist, darbieten: es kommt also darauf an, daß dem Subjekt das objektive Gefühl rein als solches erscheine, ohne Einmischung und Verdunkelung durch subjektive Gefühle. Natürlich muß das Subjekt bei der Aufnahme des Kunstwerkes ähnlich, wie bei der theoretischen Betrachtung, sein subjektives Fühlen ausschalten, es muß bereitet sein, sich dem objektiven Gefühle in fühlender Betrachtung offen hinzugeben. Unter Voraus-

setzung dieser Hingabe aber soll das Kunstwerk seinen objektiven Gefühlsgehalt lediglich erschließen, nicht aber soll es auf Erregung subjektiven Gefühls angelegt sein, das nur als sein Erfolg auftritt, ohne in ihm selbst schon enthalten zu sein: so unterscheiden sich echte Poesie und Rhetorik voneinander, die eine enthält Gefühl und übermittelt das in ihr enthaltene, die andere geht darauf aus Gefühle zu erregen, jene will fühlend verstanden werden, diese will wirken.

Wie aber geschieht es, daß der Künstler den unsinnlichen qualitativen Gehalt des Gefühls gleichsam formt, das heißt auswählend verdichtet, gliedert und verbindet zu sinnvoller Einheit? Auch diese Aufgabe ist nur in der Gestaltung des Kunstwerkes selbst zu erfüllen: in der Form des Kunstwerkes, in der beziehungsreichen Verbindung seiner Teile zu einem wohlgegliederten Ganzen erscheint unserem fühlenden Betrachten das Gefühl selbst als ein gleichsam geformtes.

Was ist nun das Prinzip der Form für das Kunstwerk und damit für das dem Kunstwerk eingelegte und darin objektive Gefühl? Hierauf ist zu antworten: der Rhythmus. Das aber ist zunächst nur ein Wort, dessen Bedeutung auseinanderzusetzen ist.

Es ist uns allen aus der Poetik und Musiktheorie bekannt. Dort versteht man darunter den Wechsel zwischen betonten und unbetonten, langen und kurzen Silben, hier den Wechsel in der Betonung und Zeitdauer der Töne, sofern dieser Wechsel nicht planlos, sondern nach gewissen Regeln vor sich geht. Aber diese Erklärung ist für eine allgemeine Theorie sowohl zu locker, als zu eng. Zu locker, weil der Unterschied von Betonung und Zeitdauer sich im Grunde auf zwei Arten der Betonung zurückführen läßt, die dynamische und die chronologische: denn die Silben und Töne längerer Zeitdauer haben eben in dieser Eigenschaft auch eine größere Bedeutung, heben sich mehr hervor, als die kürzerer Zeitdauer, sie sind schwerer, diese leichter, wie die dynamisch betonten schwerer sind und die dynamisch unbetonten leichter. Verstehen wir aber unter Betontheit jede Art von schwer, unter Unbetontheit jede Art von leicht, so ist die angegebene Erklärung zu eng, denn es gibt noch andere Betontheiten, als die dynamische und die chronologische. So sind in der Musik die höheren Töne, als die helleren, durchdringenderen schwerer, wie die tieferen, dunkleren und milderen, und umgekehrt die tieferen, als die breiteren, gewichtigeren schwerer, wie die höheren, dünneren und substanzloseren, wobei es auf den Zusammenhang ankommt, ob der einzelne Ton mehr die Seite herauskehrt, durch die er schwer ist, oder die, durch die er leicht ist. Ferner unterscheiden sich die Harmonien deutlich als schwerere und leich-

tere voneinander: schwerer sind die, in die die Leittöne sich auflösen, leichter die, die die Leittöne enthalten, wieder in anderer Hinsicht schwerer die Grundharmonien einer Tonart, als ihre Nebenharmonien usw. Alle diese verschiedenen Betontheiten wirken entweder miteinander zusammen oder einander entgegen und bedingen so das Spiel des Rhythmus im weiteren Sinne. In der Poesie sind die Silben nicht bloß als dynamisch und chronologisch betonte schwer, sondern auch durch ihren dunkleren oder helleren, volleren oder leereren Klang, und nicht zületzt durch das Gewicht ihrer Bedeutungen. Ebenso wie Musik und Poesie beherrscht der Rhythmus im weiteren Sinne aber auch Architektur, Plastik und Malerei: der größere Raumteil ist schwerer wie der kleinere, die eine räumliche, flächenhafte oder lineare Form gewichtiger, auffallender, charaktervoller als die andere, und ebenso unterscheiden sich die Farben durch mannigfach abgestufte Eindringlichkeit unter den verschiedensten Gesichtspunkten. Dazu kommt die dort größere, hier geringere Gewichtigkeit der Gegenstände, die auf irgendeine Weise nachgebildet sind. Wenn wir also den Rhythmus allgemein definieren wollen, so müssen wir sagen: Rhythmus ist der Wechsel zwischen schweren (betonten oder besser sich betonenden) und leichten (betonungsloseren) Teilen, sofern er nach gewissen Regeln vor sich geht.

Diese Regeln aber betätigen sich darin, daß sie schwere und leichte Teile zu rhythmischen Sinneinheiten niederer und höherer Ordnung zusammenschließen, als verschiedene Arten des Wechsels von schwer und leicht. Indem solche rhythmischen Sinneinheiten sich nebeneinander, ineinander und übereinander bauen, entsteht die Form des Kunstwerkes: diese ist nichts anderes als sein Gesamtrhythmus. Nur sofern ein Kunstwerk Form, das heißt Rhythmus hat, ist es ein Kunstwerk.

Die Form ist gegenüber dem Gesamtinhalt eines Kunstwerkes etwas Abstraktes, Schematisches, an ihr nehmen alle seine Einzelheiten nur teil, weil sie als schwere oder leichte Glieder und Gruppen darin Bedeutung haben. Ihre übrigen Eigenschaften gehen in das Kunstwerk erst dadurch ein, daß sie von den rhythmischen Beziehungen ergriffen und in diese aufgenommen werden. Sie sind an und für sich Geformtes, Materie. Materie sind die reinen Klangqualitäten der Töne und Harmonien, Materie die reinen Klangqualitäten der Silben und Worte, Materie die Gegenstandsbedeutungen der Worte und Sätze. Materie sind ebenso die Ausdruckswerte der Farben und Formen an und für sich, der Charakter der verwendeten Stoffe, der nachgebildeten Gegenstände usw. Alles dieses wirkt

und lebt in dem Kunstwerke nur soweit es von dessen rhythmischem Wellenschlag getragen wird, den Maßverhältnissen seines rhythmischen Baus eingefügt ist. So verhält sich der Rhythmus eines Kunstwerkes zu der Materie, an der er erscheint, wie die Kategorie in der Wahrnehmung zu den durch sie gebundenen Empfindungsinhalten, wie die logische Form einer Abhandlung zu den einzelnen Gedanken, die sie verknüpft. Die Rhythmik ist gewissermaßen die Logik der Kunst.

Wie aber verhält sich nun Form und Materie des Kunstwerkes zu dem in es einzulegenden Gefühl, um dessentwillen beide da sind, da es in und mit ihnen objektiv werden soll? Wir sahen, daß die Gefühle Qualitäten, also wenn auch unsinnlich doch materialen Wesens sind, und daß sie an sich als eine undeutliche, nicht im Elemente aufzulösende, und wirre, nicht zu ordnende Mannigfaltigkeit sich der Formung weitgehend entziehen. Könnte man bei den Gefühlen Form und Materie unterscheiden, so wäre es sehr einfach, die Form der Gefühle dem Rhythmus zuzuordnen und ihre Materie der Materie des Kunstwerkes. Aber es gibt keine Form des Gefühls als solche. Und der Rhythmus ist nicht Form des Gefühls, sondern Form des Kunstwerkes. Als Gefühlsträger stehen Form und Materie des Kunstwerkes auf gleicher Linie, beiden haften Gefühle als objektive ein, und alle diese verschlingen und verweben sich gegenseitig zu einem nicht streng analysierbaren Komplex. In diesem Komplex aber fühlen wir die an dem Rhythmus haftenden Gefühle als die ihn durchherrschenden, wie eine Flüssigkeit in ihm sich auflösenden, ihn allenthalben durchdringenden und so seine Einheit bewirkenden, und zwar, da der Rhythmus ein in sich mannigfaltiger ist und mit ihm das Gefühl, das in ihm haftet, eine in sich mannigfaltige Einheit. Nicht der Rhythmus selbst, als Form der Gefühle, sondern das Gefühl, das er trägt, als mit den von der Materie des Kunstwerks getragenen Gefühlen sich material und qualitativ vermischendes Gefühl gibt dem Gefühlskomplex, den das ganze Kunstwerk trägt, die verdichtende Gestalt und Einheit. Das dem Rhythmus einhaftende Gefühl ist also selbst Materie, aber Materie, die in nicht näher zu beschreibender Weise in dem streng genommen formlosen Gefühlskomplex als Analogon der Form waltet. So bleibt der Gefühlskomplex selbst eigentlich sinnlos und unverstehbar, aber das Kunstwerk ist selbst sinnvoll und verstehbar.

Die Rede, man habe ein Kunstwerk »verstanden«, umfaßt demgemäß eine strenge und eine übertragene Bedeutung. Die strenge Bedeutung ist: wir verstehen das Kunstwerk, wenn wir es in seinen

einzelnen Teilen und als Ganzes nach den Regeln des in ihm herrschenden Rhythmus aufnehmen, wenn wir es rhythmisch richtig artikulieren und die Einzelheiten so zusammenfügen, wie sie rhythmisch zusammengehören: das Verstehen des Kunstwerkes in dieser Bedeutung ist Verstehen seiner rhythmischen Konstruktion, so daß es als das rhythmische Sinngebilde, das es an sich selbst ist, sich unserm Geiste auch darstellt. Die übertragene Bedeutung ist dagegen: wir verstehen das Kunstwerk, wenn wir den Gefühlsgehalt, der in es gebannt und in ihm objektiviert ist, fühlend wahrnehmen. Dieses Verstehen ist kein eigentliches Verstehen, weil, indem wir es vollziehen, das in ihm Erfaßte rein als solches uns nicht als geformtes, sinndurchdrungenes, verstandbeherrschtes gegenwärtig ist. Aber: wir können zu diesem richtigen Erfühlen des Gefühlsgehaltes des Kunstwerkes nur dadurch gelangen, daß wir das Kunstwerk rhythmisch-konstruktiv richtig verstehen: das richtige Erfühlen geschieht durch die verstehbare und richtig verstandene Form des Kunstwerks hindurch; und was es erfaßt, eben der Gefühlsgehalt des Kunstwerkes, ist deshalb, wenn auch nicht selbst im genauen Wortsinn ein Geformtes, so doch ein durch die Rhythmusform hindurch Erfaßtes und daher gleichsam Geformtes; und insofern dürfen wir auch hier das Wort Verstehen, obzwar in übertragener und erweiterter Bedeutung anwenden. Hieraus ergibt sich nun, daß das rhythmisch-konstruktive Verständnis eines Kunstwerkes grundsätzlich möglich ist, ohne daran und darein sich schließendes Gefühlsverständnis, daß dagegen das Gefühlsverständnis sich nur an und mit dem Formverständnis entwickeln kann. Aber im Gefühlsverständnis vollendet sich erst das wirkliche und ganze Verständnis des Kunstwerkes, zu ihm steht das Formverständnis in der Rolle des Dieners. Und daher wird in der Praxis Form- und Gefühlsverständnis mehr oder minder zu gleichen Schritten gehen und oft das ahnende Aufdämmern des letzteren seinerseits dem ersteren den Weg weisen.

Die Doppelheit von Form- und Gefühlsverständnis des Kunstwerkes kommt sehr deutlich zur Erscheinung, wenn wir uns das Gesamtverständnis des Kunstwerkes zu kritischem Bewußtsein zu bringen suchen. Dann tritt an die Stelle des schlichten Formverständnisses die rhythmisch-konstruktive Analyse, die mit den Mitteln der Theorie und des Beweises arbeitend die Form des Kunstwerkes bloßlegt: sie läßt sich sehr weit treiben und ihre Ergebnisse können mit hohen Wahrscheinlichkeitsgraden wissenschaftlich sichergestellt werden. Auch wird sie, auf das schlichte Formverständnis zurückwirkend, dadurch mittelbar auch das Gefühlsverständnis des Kunst-

werkes fördern. Aber sie selbst enthält von diesem nichts mehr; denn sie ergreift nur das Gerüst des Kunstwerks, nur das, was an ihm in strenger Bedeutung sinnvoll und verstehbar ist: die formlosen unsinnlichen Qualitäten des Gefühlskomplexes, der dies Gerüst erfüllt und durchdringt und belebt, sind für sie nicht da, weil sie eben von ihnen abstrahieren muß. Ein abgesondertes kritisches Bewußtsein des Gefühlsgehaltes des Kunstwerks ist dagegen nicht eigentlich erreichbar: es hieße, den Gefühlsgehalt rein als solchen kennzeichnen; das kann aber allenfalls nur mit Hilfe einiger leerer Allgemeinheiten geschehen und leistet demzufolge viel zu wenig, um für die Aufklärung der fühlenden Betrachtung des Kunstwerks irgend etwas zu bedeuten. Indessen ist es, obwohl nur in sehr eingeschränkter Weise, möglich, eine abgesonderte Vorstellung des Gefühlsgehaltes wiederum mit künstlerischen Mitteln zu geben, etwa durch eine poetisierende Beschreibung: vermag diese auch keine kritische Bewußtheit zu erzeugen, so besteht ihr Wert doch darin, daß sie unserem fühlenden Sinn den Weg weist, auf dem er den Gefühlsgehalt des Kunstwerkes sich erschließen kann. Und da das Gesamtverständnis des Kunstwerkes in dem fühlenden Verständnis gipfelt, so wird man solche poetisierenden Beschreibungen nicht unterschätzen dürfen: sie allein rühren, sofern sie gut und zutreffend sind, an das Wesen, während die rhythmisch-konstruktive Analyse trotz aller Triumphe der Exaktheit, die sie feiern mag, diesem fern bleibt.

Wir verstehen also ein Kunstwerk richtig, sobald wir es rhythmisch-formal richtig auffassen und durch diese formal richtige Auffassung hindurch seinen Gefühlsgehalt richtig erfühlen.

Wenn aber ein Kunstwerk gelungen ist, das heißt wenn in ihm ein Gefühlsgehalt Form und Gestalt erlangt hat, ist dies richtige Verstehen grundsätzlich immer möglich, so sehr auch subjektive Zufälligkeiten es erschweren mögen. Jedes gelungene Kunstwerk besitzt Allgemeingültigkeit: indem es rhythmisch-konstruktiv überall und immer identisch zu verstehen ist, teilt es als identisch verstandenes auch stets den gleichen Gefühlsgehalt mit. In dieser Angemessenheit der Form an den Gehalt aber besteht seine Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit kommt uns bei vollem Verständnis evident zum Bewußtsein, aber sie läßt sich nicht beweisen. Dazu wäre erforderlich, daß wir nach vollzogener rhythmisch-formaler Analyse nun auch ebenso das einhaftende Gefühl analysieren und dann die Ergebnisse beider Analysen konfrontierend ihre funktionale Zusammengehörigkeit im einzelnen begreifen könnten. Aber dies ist nicht zu leisten, wenn wir dabei auch eine kleine Strecke weit kom-

men mögen, da der Gefühlsgehalt sich letzten Endes der Analyse entzieht. Warum ein Kunstwerk von bestimmter rhythmisch-formaler Beschaffenheit uns zwingt, gerade diesen bestimmten Gefühlsgehalt in ihm wahrzunehmen, bleibt dunkel. Es ist dieselbe Dunkelheit, die über dem Schaffen des Künstlers liegt. Wissen wir als Betrachter nicht, warum wir mit der Form gerade diesen Gehalt wahrnehmen, so weiß der Künstler nicht, warum er dem Gehalt, den er gestaltet, gerade diese Form gibt: von dieser zu jenem und umgekehrt von jenem zu dieser führt keine Brücke, die vom Verstande zu konstruieren wäre. Das »Unbewußte« des künstlerischen Schaffens ist nichts anderes, als die Uneinsehbarkeit der Notwendigkeit, die das zu bannende Gefühl mit der Form verbindet, in die es gebannt wird. Und da diese Notwendigkeit auch nach Vollendung des Kunstwerks uneinsehbar bleibt, so gelangt dies Unbewußtsein eigentlich nie zum Bewußtsein, weder im Künstler, noch im Betrachter.

Der ästhetische Wert eines Kunstwerks besteht sonach in dem Maße der Notwendigkeit, die ihm innewohnt. Sind Form und Gehalt einander restlos angemessen, so besitzt es damit Allgemeingültigkeit für jedes fühlend betrachtende Subjekt überhaupt, ist es »ewig«.

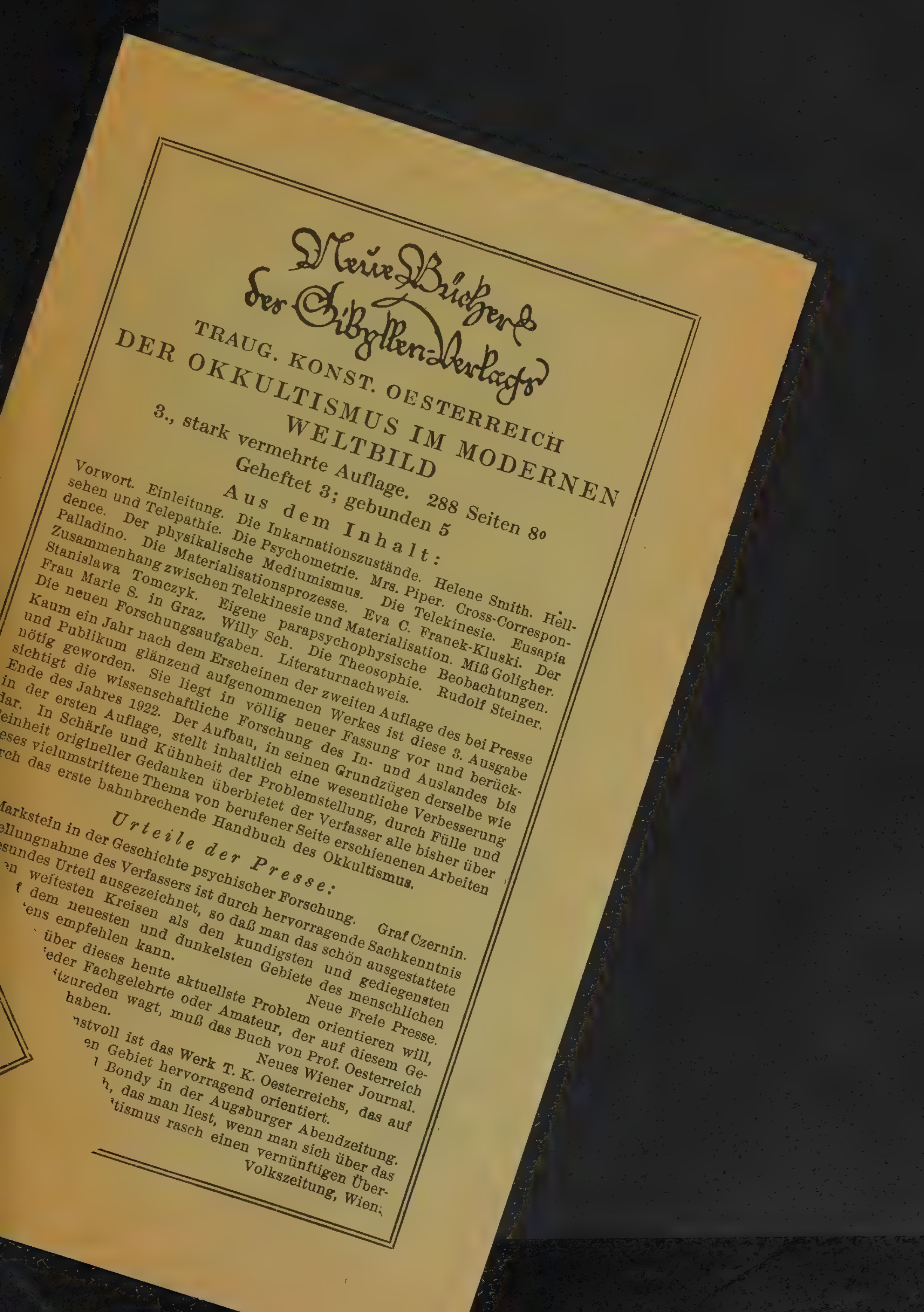
Infolge der Abgesondertheit und rhythmisch-formalen Beschaffenheit des Kunstwerkes geschieht es nun, daß sein Gehalt dem ästhetisch gebildeten Bewußtsein sich mit einem Höchstmaß von objektiver Reinheit und Unverfälschtheit mitteilt. Die Erlebniseinheit, in der wir uns der Gefühle, die das Kunstwerk als objektivierte in sich trägt, subjektiv fühlend bewußt werden, ist hier ganz von der objektiven Seite her bestimmt und sondert sich mit großer Deutlichkeit von den Gefühlen ab, die uns, sei es als Wirkung des Kunstwerks, sei es aus andern zufälligen Ursachen, bewegen. Zugleich ist in dieser Erlebniseinheit das enthalten, was der Evidenz entspricht, die wir in der Betrachtung theoretischer Gegenstände erfahren: das Bewußtsein von der Notwendigkeit, mit der Form und Gefühlsgehalt des Kunstwerkes zusammengehören, das Bewußtsein des ästhetischen Wertes. Dieses Bewußtsein ist es eigentlich und wesentlich, was jene Erlebniseinheit in uns abgrenzt und die vage Vermischung objektiver und subjektiver Gefühle nicht aufkommen läßt, die sonst bei unsern Gefühlswahrnehmungen durchgängig, wenn auch hier mehr, dort minder, eintritt. Es ist das, was Kant im Sinne hat, wo er von dem interesselosen Wohlgefallen an der ästhetischen Anschauung handelt, wobei wir für Interesselosigkeit die reine Objektgebundenheit des Fühlens, für Wohlgefallen die Evidenz einzusetzen hätten.

Wie nun der einzelne wissenschaftlich veranlagte Mensch in der Regel sich je nach seinen Gaben auf beschränkten Gebieten wissenschaftliche Evidenzen zu verschaffen sucht und sie ihm nur dort zugänglich zu sein pflegen, so ist im allgemeinen auch der einzelne ästhetisch begabte Mensch nur für beschränkte Gebiete der Kunst imstande, die ästhetische Evidenz zu erreichen. Und da es in der Kunst immer um Gefühle geht, so wird er die ästhetische Evidenz vornehmlich dort erstreben, wo die im Kunstwerke objektivierten Gefühle seiner eigenen Fühlweise entsprechen; dorthin bringt er die günstigsten subjektiven Aufnahmebedingungen für sie mit sich, dort, wo sein eigenes Wesen zu innerst berührt wird, leuchtet ihm die ästhetische Evidenz am ehesten auf. So entspringt dann die Rede von der ästhetischen Lust, dem ästhetischen Wohlgefallen, dem ästhetischen Genuß. An sich sind Lust, Wohlgefallen und Genuß lediglich zusammenfassende Namen für mannigfache Arten subjektiven Fühlens, die innerlich höchst verschieden voneinander sind (ohne daß wir jedoch diese Verschiedenheiten an ihnen zu klären in der Lage wären) und die nur äußerlich das gemeinsam haben, daß wir sie aufsuchen, oder festzuhalten trachten. Daher wird das subjektive Wohlgefallen an einem Kunstwerke, das mit der ästhetischen Aufnahme seines Gefühlsgehaltes und dem Evidenzbewußtsein sich verknüpft und diese fördert, in jedem einzelnen Subjekte von ganz anderer Herkunft und ganz anderer Art sein können, und das, was diese Arten unter einem Gattungsnamen zu verbinden erlaubt, ist nur die äußere Tatsache, daß all die Subjekte, die von ihnen bewegt sind, durch den Gefühlsgehalt des Kunstwerkes angezogen werden. Darauf läßt sich aber keine ästhetische Theorie gründen. Diese hat vielmehr von dem subjektiven Wohlgefallen und damit von der zufälligen Einstellung der einzelnen Subjekte ganz abzusehen. Von einem »allgemeingültigen Wohlgefallen« zu sprechen, hat aber keinen Sinn, da dieser Begriff eine contradictio in adjecto darstellt.

Der rein ästhetische Betrachter weiß von seinem persönlichen Wohlgefallen gänzlich zu abstrahieren. Durch die formal-rhythmische Konstruktion des Kunstwerks hindurch nimmt er den Gefühlsgehalt des Kunstwerkes auf, und erfährt durch diese Aufnahme eine Bereicherung seiner Gefühlskenntnis. An dieser läßt er sich als ästhetischer Betrachter genügen.

Die Gefühle nun, die als gestaltete und gebannte in Kunstwerken objektiv sind, können nach ihrer Herkunft aller Art sein: sie können im ursprünglichen Erleben als objektive Gefühle auftreten, oder als gegenstandbestimmte oder gegenstandlose subjektive Gefühle, oder als

Mischungen von beiden. Da im ursprünglichen Erleben die subjektiven und objektiven Gefühle stets in einem fließenden Austauschverhältnis stehen, die objektiven Gefühle daher in unvermischter Reinheit kaum vorkommen, so werden die im Kunstwerk objektivierten Gefühle auch dann ein Element subjektiven Fühlens in sich tragen, wenn sie wesentlich objektive Gefühle sind. Es gibt gewisse Landschaftsmaler, die durch ihre Bilder den objektiven Gefühlsgehalt einzelner Landschaften sozusagen erst erschlossen und wahrnehmbar gemacht haben: ihnen ist er am reinsten aufgegangen und sie haben vermocht, ihm künstlerische Gestalt zu geben; dennoch werden durch ihre Bilder immer noch subjektive Färbungen des objektiven Gefühls vermittelt, die wir die persönliche Note des Künstlers zu nennen pflegen; von dieser persönlichen Note ist der Gefühlsgehalt keines Kunstwerkes frei. Mit der gegebenen Einschränkung steht aber dem Künstler die ganze Welt der Gefühle, die seinem Erleben und Erfahren zugänglich ist, zur Gestaltung offen: eigne subjektive Gefühle, fremde subjektive Gefühle, die er aufzufassen fähig ist, und objektive Gefühle, sowie alle möglichen Mischungen aus diesen. In das Kunstwerk aber gehen sämtliche Gefühle ein als objektivierte Gefühle: sie sind als gestaltete nunmehr in dem Kunstwerk haftende Gefühle geworden, die also in diesem objektiv sind, und zwar in jener durch die rhythmische Form sich auch rein objektive Auffassung erzwingenden Weise, von der wir sprachen. Sobald sie in das Kunstwerk eingehen, lösen sie sich daher von den Verknüpfungen los, innerhalb deren sie im Erleben auftraten. Die subjektiven Gefühle erscheinen dann ohne das Subjekt, das sie erlebte, die gegenstandbestimmten unter ihnen ohne den Gegenstand, der sie bestimmte, die objektiven Gefühle ohne den Gegenstand, dem sie ursprünglich eingewoben waren. Ein lyrisches Gedicht enthält das Gefühl eines Subjekts als objektiviertes subjektives Gefühl, das von dem Subjekte, das es ursprünglich als seinen Zustand erlebte, sonst nichts mehr an sich trägt, sondern ganz für sich in dem Gedichte selbst wohnt, als diesem einhaftendes objektives Gefühl. Ein religiöses Bauwerk enthält das gegenstandbestimmte Gefühl, das eine Gemeinschaft ihrem Gotte gegenüber empfindet, objektiv in sich, auch ohne von diesem Gotte eine Vorstellung zu geben. Ein pastorales Musikstück enthält das einer Landschaft eigene objektive Gefühl, ohne die Landschaft zu malen. Solche Künste, die Abbilder von Dingen, Beschreibungen oder Gedanken als Material ihrer rhythmischen Konstruktionen verwerten, haben natürlich dadurch die Fähigkeit, an das zu erinnern, dem die Gefühle, die sie bannen, ursprünglich zugehören: Porträts,



Neue Bücher des Sibyllen-Verlags

TRAUG. KONST. OESTERREICH

DER OKKULTISMUS IM MODERNEN WELTBILD

3., stark vermehrte Auflage. 288 Seiten 8°
Geheftet 3; gebunden 5

Aus dem Inhalt:

Vorwort. Einleitung. Die Inkarnationszustände. Helene Smith. Hellsehen und Telepathie. Die Psychometrie. Mrs. Piper. Cross-Correspondence. Der physikalische Mediumismus. Die Telekinesie. Eusapia Palladino. Die Materialisationsprozesse. Eva C. Franek-Kluski. Der Zusammenhang zwischen Telekinesie und Materialisation. Miß Goligher. Stanislawa Tomczyk. Eigene parapsychophysische Beobachtungen. Frau Marie S. in Graz. Willy Sch. Die Theosophie. Rudolf Steiner. Die neuen Forschungsaufgaben. Literaturnachweis.

Kaum ein Jahr nach dem Erscheinen der zweiten Auflage des bei Presse und Publikum glänzend aufgenommenen Werkes ist diese 3. Ausgabe nötig geworden. Sie liegt in völlig neuer Fassung vor und berücksichtigt die wissenschaftliche Forschung des In- und Auslandes bis Ende des Jahres 1922. Der Aufbau, in seinen Grundzügen derselbe wie in der ersten Auflage, stellt inhaltlich eine wesentliche Verbesserung dar. In Schärfe und Kühnheit der Problemstellung, durch Fülle und ...einheit origineller Gedanken überbietet der Verfasser alle bisher über ...eses vielumstrittene Thema von berufener Seite erschienenen Arbeiten ...rch das erste bahnbrechende Handbuch des Okkultismus.

Urteile der Presse:

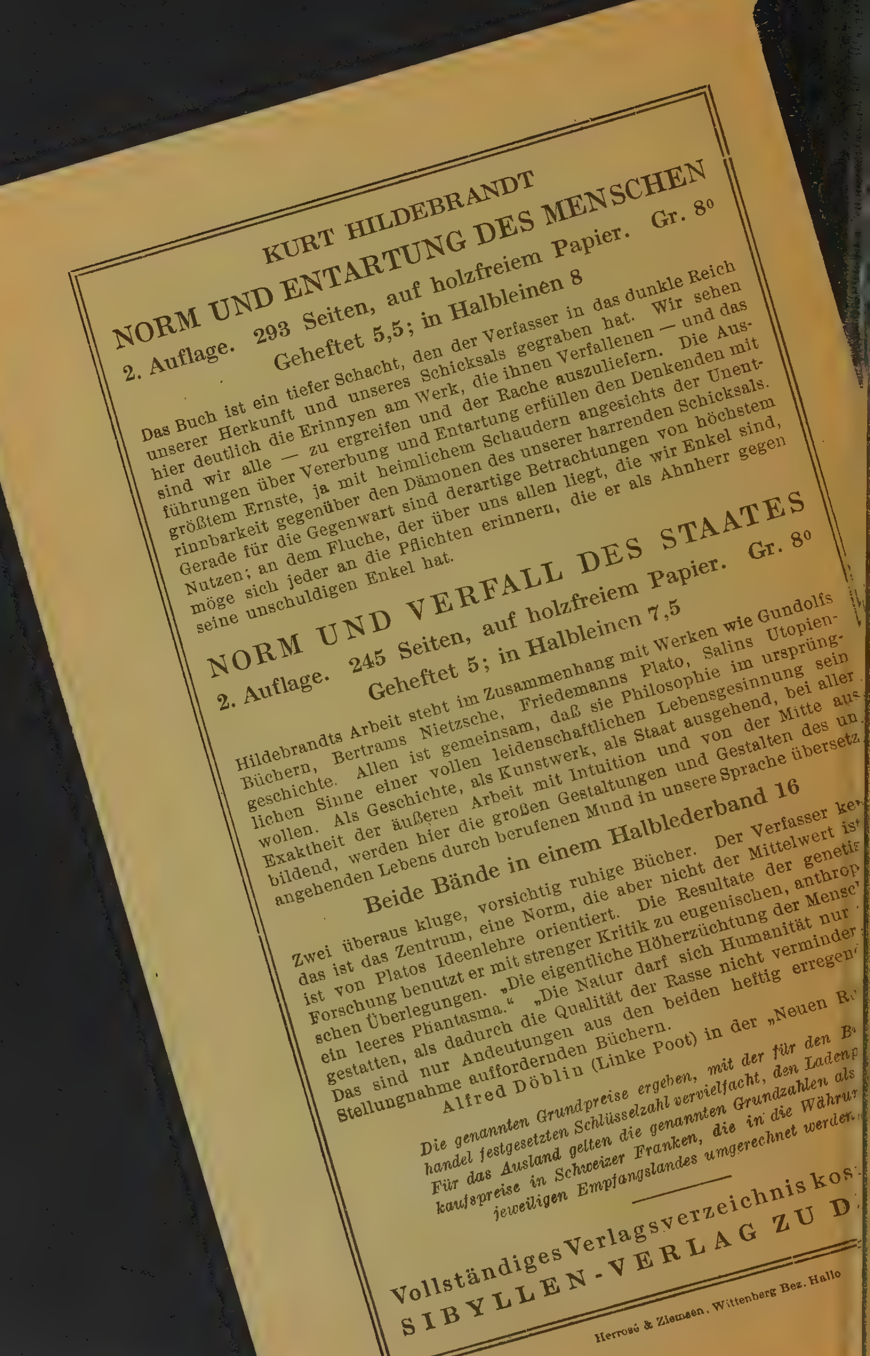
...arkstein in der Geschichte psychischer Forschung. Graf Czernin.

...ellungnahme des Verfassers ist durch hervorragende Sachkenntnis ...sundes Urteil ausgezeichnet, so daß man das schön ausgestattete ...n weitesten Kreisen als den kundigsten und gediegensten ...t dem neuesten und dunkelsten Gebiete des menschlichen ...ens empfehlen kann. Neue Freie Presse.

... über dieses heute aktuellste Problem orientieren will, ...eder Fachgelehrte oder Amateur, der auf diesem Ge...tzureden wagt, muß das Buch von Prof. Oesterreich ... haben. Neues Wiener Journal.

...nstvoll ist das Werk T. K. Oesterreichs, das auf ...en Gebiet hervorragend orientiert. ...l Bondy in der Augsburger Abendzeitung.

...h, das man liest, wenn man sich über das ...tismus rasch einen vernünftigen Über... Volkszeitung, Wien.



KURT HILDEBRANDT

NORM UND ENTARTUNG DES MENSCHEN

2. Auflage. 293 Seiten, auf holzfreiem Papier. Gr. 8°
Geheftet 5,5; in Halbleinen 8

Das Buch ist ein tiefer Schacht, den der Verfasser in das dunkle Reich unserer Herkunft und unseres Schicksals gegraben hat. Wir sehen hier deutlich die Erinnyen am Werk, die ihnen Verfallenen — und das sind wir alle — zu ergreifen und der Rache auszuliefern. Die Ausführungen über Vererbung und Entartung erfüllen den Denkenden mit größtem Ernste, ja mit heimlichem Schaudern angesichts der Unentrinnbarkeit gegenüber den Dämonen des unserer harrenden Schicksals. Gerade für die Gegenwart sind derartige Betrachtungen von höchstem Nutzen; an dem Fluche, der über uns allen liegt, die wir Enkel sind, möge sich jeder an die Pflichten erinnern, die er als Ahnherr gegen seine unschuldigen Enkel hat.

NORM UND VERFALL DES STAATES

2. Auflage. 245 Seiten, auf holzfreiem Papier. Gr. 8°
Geheftet 5; in Halbleinen 7,5

Hildebrandts Arbeit steht im Zusammenhang mit Werken wie Gundolfs Büchern, Bertrams Nietzsche, Friedemanns Plato, Salins Utopiengeschichte. Allen ist gemeinsam, daß sie Philosophie im ursprünglichen Sinne einer vollen leidenschaftlichen Lebensgesinnung sein wollen. Als Geschichte, als Kunstwerk, als Staat ausgehend, bei aller Exaktheit der äußeren Arbeit mit Intuition und von der Mitte aus bildend, werden hier die großen Gestaltungen und Gestalten des un angehenden Lebens durch berufenen Mund in unsere Sprache übersetz

Beide Bände in einem Halblederband 16

Zwei überaus kluge, vorsichtig ruhige Bücher. Der Verfasser ke das ist das Zentrum, eine Norm, die aber nicht der Mittelwert ist ist von Platos Ideenlehre orientiert. Die Resultate der geneti Forschung benutzt er mit strenger Kritik zu eugenischen, anthrop schen Überlegungen. „Die eigentliche Höherzüchtung der Mensc ein leeres Phantasma." „Die Natur darf sich Humanität nur gestatten, als dadurch die Qualität der Rasse nicht verminder Das sind nur Andeutungen aus den beiden heftig erregen Stellungnahme auffordernden Büchern.

Alfred Döblin (Linke Poot) in der „Neuen R

Die genannten Grundpreise ergeben, mit der für den B handel festgesetzten Schlüsselzahl vervielfacht, den Ladenp Für das Ausland gelten die genannten Grundzahlen als kaufspreise in Schweizer Franken, die in die Währu jeweiligen Empfangslandes umgerechnet werden.

Vollständiges Verlagsverzeichnis kos

SIBYLLEN-VERLAG ZU D

Herrosé & Ziemsen, Wittenberg Bez. Halle

Landschaftsgemälde, historische Romane, Götterbilder, Gedankendichtungen usw. vermögen solches zu leisten. Es kann aber z. B. ein Maler das Bild einer wirklichen Landschaft auch vielmehr dazu benutzen, um etwa einem gegenstandlosen subjektiven Gefühl Gestalt zu geben, das Bild eines wirklichen Menschen, um das objektive Gefühl einer Wertidee zu bannen, ein Dichter kann Gedanken aussprechen, nicht um deren objektiven Gefühlsgehalt, sondern um gegenstandbestimmte subjektive Gefühle festzuhalten usw.: die Möglichkeiten sind hier unendlich. Und bei der begriffswidrigen Eigenheit der Gefühle ist im einzelnen Falle nicht anzugeben, welcher Art von Gefühl der Gefühlsgehalt eines bestimmten Kunstwerkes zuzuweisen ist, so eindeutig das Kunstwerk das ihm einwohnende Gefühl übermitteln mag. Der Streit über den Gefühlscharakter eines Kunstwerks entspringt zu einem großen Teil solchen Subsumtionsschwierigkeiten, nicht aber Unterschieden der fühlenden Auffassung selbst.

Dieses letztere gilt, ebenso wie für die Einteilung der Gefühle in subjektive und objektive, auch für jede andere Einteilung. Solche Begriffe etwa wie naiv, sentimentalisch, klassisch, romantisch, apollinisch, dionysisch, tragisch, komisch, humoristisch, erhaben, schön usw. sind im Grunde nichts anderes, als vage zusammenfassende Namen für Gefühle, die wir ihrer Qualität nach als verwandt empfinden, ohne diese Verwandtschaft an ihnen selbst des näheren nachweisen und auf bestimmt umrissene Merkmale zurückführen zu können. Die ästhetischen Theorien darüber versuchen, Kunstwerken, deren Gehalt wir mit einem solchen Namen bezeichnen, gemeinsame Merkmale abzugewinnen, die an deren Materie und Form anknüpfen, und so zu Definitionen zu gelangen. Wird damit auch eine gewisse Uebersicht erreicht werden, im einzelnen Fall versagen solche Definitionen mehr oder minder, indem wir vielleicht zwar den Namen für den Gefühlsgehalt des Kunstwerks, nicht aber die Definition für seine gegenständliche Beschaffenheit, oder umgekehrt die Definition für die gegenständliche Beschaffenheit, nicht aber den Namen für den Gefühlsgehalt als passend gelten lassen wollen. Bei dieser Sachlage ergeben sich dann theoriegeborene Meinungsstreitigkeiten, denen keineswegs Unterschiede der fühlenden Auffassung zugrunde zu liegen brauchen: diese kann und wird meist gleichartig sein, wenn die Versuche der begrifflichen Zuordnung auch weit voneinander abweichen mögen.

Ihrer konkreten Inhaltsfülle nach sind die Gefühle, die die Kunst einfängt und objektiviert, von unendlicher Mannigfaltigkeit.

Der ganze Reichtum an unsinnlichen Gefühlsqualitäten, der durch das Weltall ausgegossen ist und menschlichem Erleben im Laufe der Geschichte zugänglich wird, und von dem wir vorher eine Uebersicht gaben, steht zu ihrer Verfügung: die Stimmungen der uns umgebenden Natur, die inneren Bewegungen der Seelen und ihre gegenseitigen Gefühlsbeziehungen, der Gefühlsgehalt der jeweiligen Kulturverhältnisse und -ereignisse, der herrschenden, zum Herrschen drängenden oder unterliegenden moralischen, politischen und religiösen Vorstellungen, der jeweils geltenden philosophischen Weltanschauungen und Wertideen usw. All das tritt in Wechselwirkung mit dem Fühlen der einzelnen Künstler, wie es sich in ihren persönlichen Schicksalen entwickelt, und liefert ihnen den Stoff, den sie in Kunstwerken gestalten und Form gewinnen lassen. Dieser Stoff ist seinem Wesen nach fließend und vergänglich, und wenn auch der objektive Gefühlsgehalt der Natur oder der Wertideen an sich unveränderlich bleibt, so ist seine fühlende Auffassung doch niemals frei von individuell oder historisch bedingten Färbungen, und als so gefärbter gehört auch er der Vergänglichkeit an. Indem die Kunst diesen Stoff ergreift und bindet, hebt sie ihn aus der flüchtigen Vergänglichkeit, in der er erlebt wird, und bannt ihn in Gestalten, in denen jedes fühlend betrachtende Subjekt überhaupt ihn überall und immer aufs neue fühlend auffassen kann. So saugt die Kunst, je nach Vermögen der auftretenden Künstler, den Gefühlsgehalt der Welt, wie er sich dem menschlichen Erleben im Laufe der Geschichte darbietet, in sich auf, bewahrt ihn in allgemein mitteilbarer Weise und verleiht ihm dadurch ewiges Leben. Wir haben kein anderes Mittel, das uns dies leisten könnte, als eben sie: sie allein vergegenständlicht den Gefühlsgehalt der Welt, legt ihn dar und klärt ihn und gibt ihm erhöhtes und dauerndes Bewußtsein. Darin besteht der Sinn und die Bedeutung der Kunst.

Das Kunstwerk, das einem Gefühl ewige Form gibt, vollbringt damit, was es zu leisten hat, und erfüllt so seine Aufgabe, wobei es ganz gleichgültig ist, welcher Art das Gefühl ist, an dem es sie erfüllt. Aber die Gefühle stehen großenteils in einem besonders innigen Zusammenhange mit den Wertideen und unserm wertenden Bewußtsein, wie wir zeigten. Und hieraus ergibt sich dann eine zweite Wertungsweise für die Kunst. Der ästhetische Wert eines Kunstwerkes liegt lediglich in der Kraft, mit der es einen bestimmten Gefühlsgehalt formt und bindet und allgemein mitteilbar macht: er ist die conditio sine qua non eines jeden Kunstwerkes, und je mehr einem solchen davon eignet, um so vollkommener ist es als Kunstwerk an

und für sich. Wir werten ein Kunstwerk aber nicht bloß als gefühlsbindendes Mittel: unsere Wertung pflegt sich vielmehr geradeswegs auf den in ihm gebundenen Gefühlsgehalt selbst zu richten. Ein Kunstwerk gilt uns als groß und bedeutend usw. je nachdem, ob wir den Gefühlsgehalt, den es objektiviert, für groß und bedeutend halten. Voraussetzung dabei ist, daß es den Gefühlsgehalt in ästhetisch vollkommener Weise in sich trage: ein Kunstwerk, das einen unbedeutenden Gehalt vollkommen vergegenständlicht, steht als Kunstwerk höher, denn ein Kunstwerk, das einen bedeutenden Gefühlsgehalt unzulänglich ausspricht. Ist jedoch der ästhetische Wert hier und dort gleichmäßig vorhanden, dann tritt die zweite Wertungsweise beherrschend hervor. Diese aber hängt in jedem Falle zunächst von der person- und zeitbedingten Weltanschauung ab, die wir selbst vertreten. Der Streit über den Wert einer Kunst ist zumeist im Grunde nicht ein Streit um ihren ästhetischen Wert, sondern ein Streit um ihre Bedeutung im Sinne irgendeiner Weltanschauung. Es entspricht dem ungreifbaren Charakter der Gefühlseite der Welt, um die es sich hier ja immer handelt, daß die eben angegebene Unterscheidung sich zwar in abstracto sehr leicht formulieren, in concreto aber nur sehr mühsam durchführen läßt, was indessen an ihrer Richtigkeit natürlich nichts ändert. In der Tat aber finden wir, daß die einzelnen Subjekte bestrebt sind, Kunstwerke, gegen die sie sich um ihres Gefühlsgehaltes willen feindlich stellen, rein ästhetisch anzuzweifeln und anzugreifen, und umgekehrt solche Kunstwerke ästhetisch zu überschätzen, die der ihrer Weltanschauung eigenen Fühlweise gemäß sind. Hier zu objektiver Beurteilung vorzudringen, ist äußerst schwierig und gelingt in der Regel erst bei einigem historischem Abstande und auch da nicht immer zureichend. Die Wertungsweisen der Vergangenheit nehmen wir als gegebene Tatsachen hin und entscheiden nun in deren Sinne, welche Kunstwerke sie bedeutend darstellen. Dabei bleibt aber unsere eigene Wertungsweise immer im Hintergrunde, indem sie die Wertungsweisen der Vergangenheit ihrerseits wertet und danach den Rang der einzelnen Kunstzeitalter im Verhältnis zueinander bestimmt.

Die ästhetische Kritik hat demgemäß streng genommen nur festzustellen, ob das zu beurteilende Kunstwerk ästhetischen Wert besitzt oder nicht, das heißt, ob und mit welcher Vollkommenheit seine rhythmisch-formale Beschaffenheit einen bestimmten Gefühlsgehalt in sich bannt und zur Darstellung bringt. Tatsächlich pflegt sie sich darauf nicht zu beschränken, sondern geht weit über diese Grenze hinaus, indem sie die in dem Kunstwerk erscheinenden Ge-

fühle selbst der wertenden Kritik unterzieht. Urteile über Wert und Bedeutung dieses Gefühlsgehaltes überschreiten jedoch die Zuständigkeit der eigentlich ästhetischen Kritik allemal, so sehr sie sich hinter anscheinend ästhetischen Erörterungen verbergen mögen. Sie setzen stets eine allgemeine Lebens- und Weltanschauung voraus und lassen sich nur mit dieser als gültig erweisen.

Der Künstler, der nach Können und Gesinnung ein Künstler ist, will in erster Linie nichts anderes, als dem, was ihm vom Gefühlsgehalt der Welt aufgegangen ist, Form und Gestalt verleihen: dem gilt seine Arbeit und sein Leben. Die Kunstwerke aber, die er so schafft, treten aus seiner Werkstatt hinaus unter die Menschen und künden, was ihn bewegte. Das, was sie wollen, ist: verstanden werden. Das heißt, sie wollen rhythmisch-formal richtig aufgefaßt werden und so ihren Gefühlsgehalt richtig mitteilen. Es heißt aber überdies noch, daß sie für das in ihrem Gefühlsgehalt liegende subjektive und objektive Wertgefühl Anerkennung heischen, Anerkennung zum mindesten im Sinne des »Geltenlassens«, womöglich aber im Sinne der Zustimmung, so daß die Subjekte in ihnen ihr eignes Fühlen und Erfühlen gestaltet wiederfinden oder durch sie gar eine Erweiterung und Bereicherung ihrer bisherigen Gefühlswelt erfahren: mit einem gehobenen Worte sprechen wir dann davon, daß ein Kunstwerk uns eine »Offenbarung« sei. Jede Kunst großen Stils will uns solche Offenbarungen geben und verlangt von uns deren Aufnahme und Anerkennung. Die Aneignung verläuft dabei zumeist in folgender Weise: zunächst sind uns die neuen Kunstwerke »unverständlich«, wir finden in ihrer gegenständlichen Beschaffenheit keinen rhythmisch-formalen Sinn oder legen ihnen, falsche Zusammenfassungen vollziehend, einen andern unter, als sie wirklich haben, ihr Kern aber, ihr Gefühlsgehalt, bleibt uns gänzlich verschlossen; sodann beginnt es in uns aufzudämmern, Einsehende weisen uns auf die wahren rhythmisch-formalen Beziehungen hin oder wissen durch treffend gewählte Worte uns den Gefühlsgehalt näherzubringen; endlich geht uns das Licht auf, die Form wird uns deutlich, der Gehalt erschließt sich, die Kunstwerke beginnen zu uns zu reden, und nun erst sind wir fähig, sie ästhetisch zu würdigen und weltanschaulich zu ihnen Stellung zu nehmen. Solche Erfahrungen hat jeder gemacht, der einmal einer ihm ganz fremden und neuen Kunst gegenübergetreten ist, und dem es dann gelang, in sie einzudringen. In solchen Erfahrungen aber wird sichtbar, was wir als die wahre Bedeutung der Kunst erkannten: daß sie den Gefühlsgehalt der Welt zu allgemeingültigem Bewußtsein erhebt.

Das transzendentale Subjekt.

Eine transzendentalphilosophische Skizze.

Von

Bruno Bauch (Jena).

Der Denker, dem diese Blätter gewidmet sind, hat, wie ja innerhalb des philosophischen Fachgebietes allgemein bekannt ist, um die Bearbeitung des Subjektproblems ganz besondere Verdienste und an ihr in unserer Zeit den hervorragendsten Anteil. Auf der von ihm beschrittenen Bahn bewegen sich, meine ich, auch die folgenden Untersuchungen. Wie ich hier freilich Auseinandersetzungen mit der philosophischen Literatur vermeiden muß, um mich, schon bei der gebotenen Knappheit der Darstellung, auf die rein systematische Problemgestaltung zu beschränken, so kann ich auch auf die reiche Förderung, die die Bearbeitung des Subjektproblems im letzten Menschenalter gerade Heinrich Rickert verdankt, nicht im einzelnen eingehen. Um so ausdrücklicher, dankbarer und herzlicher will ich es an dieser Stelle und bei dieser Gelegenheit meinem Lehrer und Freunde Rickert sagen: Ich bin mir tief bewußt, daß und wie sehr mein eigenes philosophisches Arbeiten bei ihm zu Danke steht. Es würde wohl kaum den Gang genommen haben, den es in Wirklichkeit genommen hat, hätte mich als jungen Studenten nicht vor jetzt über einem Vierteljahrhundert ein gütiges Geschick in seinen Hörsaal, und in sein Seminar geführt, und wäre nicht aus dem ursprünglichen Verhältnis von Lehrer und Schüler ein auf der philosophischen Sache gegründetes persönliches Freundschaftsverhältnis erwachsen. Ich darf jedenfalls Rickerts persönliche und sachlich-philosophische Wirkung als entscheidend für mein eigenes Leben und meine bisherige und fernere philosophische Lebensarbeit ansehen. Ich wünschte, daß ihm das auch diese wenigen Seiten bezeugen möchten, obwohl sie das, was sie bringen, nicht so ein-

gehend begründen können, wie es vielleicht zum besseren Verständnis wünschenswert wäre. Gerne hätte ich dem Freunde und Lehrer längst ein stärkeres Zeugnis unserer philosophischen Gemeinschaft vorgelegt, in dem vieles von dem, was hier nur angedeutet werden kann, ausgeführt und eingehend begründet ist. Ein großes Werk[1]), das ebenfalls seinen Namen auf dem Widmungsblatte tragen soll, ist auch schon seit Anfang 1922 im Manuskript vollendet. Seine Veröffentlichung ist aber durch mancherlei Schwierigkeiten, die in den ungünstigen Zeitverhältnissen liegen, so verzögert worden, daß ich in dem Augenblick, in dem ich diese Zeilen schreibe, nicht weiß, ob sie nicht früher vor die Oeffentlichkeit treten, als jenes Werk. Wenn auch erst in diesem die letzten Grundlagen von dem, was ich hier nur in einigen Konsequenzen, ja eigentlich nur in einer Konsequenz, andeuten kann, aufgedeckt sind, so dürften diese Andeutungen in ihrem tieferen Zusammenhange doch gerade dem Freunde und Lehrer am ehesten verständlich sein. Darum darf ich es wagen, ihm zu seinem 60. Geburtstage diese skizzenhafte Untersuchung dankbar in die Hand zu legen. Daß es eine bloße Skizze ist, das weiß ich selbst am besten.

I.

Heinrich Rickert ist es gewesen, der die bei Lotze nur einmal andeutungsweise herausgestellte Korrelation zwischen der Erkenntnis des Gegenstandes und dem Gegenstande der Erkenntnis auf grundsätzliche und entscheidende Art, in der Erkenntnistheorie urgiert hat. Darin spricht sich zugleich die Korrelation von Subjekt und Objekt insofern aus, als die Erkenntnis immer Erkenntnis eines zu erkennenden Objekts durch ein erkennendes Subjekt ist. Es könnte scheinen, als ob mit dieser Korrelation wenig gewonnen wäre, weil sie zu unbestimmt und auf alle mögliche Weise sonst noch ermittelbar wäre. So könnte man z. B. auch von jeder Empfindung sagen, sie sei stets Empfindung eines zu empfindenden Objekts durch ein empfindendes Subjekt, und danach zeige die Empfindung des Gegenstandes und der Gegenstand der Empfindung genau dieselbe Subjekts-Objektskorrelation. Diese käme nun weiter auch, um ein anderes Beispiel zu bringen, ebenso in der Vorstellung des Gegenstandes und dem Gegenstande der Vorstellung zur Geltung, weil ja auch jede Vorstellung immer Vorstellung eines vorzustellenden Objekts durch ein vorstellendes Subjekt wäre. Solche Beispiele

1) Ueber: »Wahrheit, Wert und Wirklichkeit.«

ließen sich nach Belieben häufen. Das ist leicht daraus ersichtlich, daß man von der Empfindung im allgemeinen zu den einzelnen Empfindungsgebieten fortschreiten könnte. Ebenso könnte man andere psychologische Sphären aufgreifen und zu den Korrelationen etwa zwischen wollendem Subjekt und zu wollendem Objekt, zwischen fühlendem Subjekt und zu fühlendem Objekt usw. gelangen.

Aber man wäre doch sehr im Irrtum, wollte man meinen, es handle sich in diesen Fällen um dieselbe Korrelation, wie in dem ersten Falle, den wir durch Rickert betont finden. Man braucht, um das historisch konkret deutlich zu machen, nur auf die Sophisten in der Antike für die Empfindungskorrelation, auf Schopenhauer in der Moderne für die Vorstellungskorrelation hinzuweisen: Beiden geht, wie man schon aus Platon — also auch gegen Schopenhauer! — lernen kann, trotz und bei ihrer Korrelation von Subjekt und Objekt, sowohl Subjekt, wie Objekt verloren, in dem Sinne, in dem es sich um sie bei der ersten Korrelation handelt. Genauer: Diese wird gar nicht erreicht, an die Stelle der Relation tritt, wenn auch in verschiedener Form, ein Relativismus. Bei den einen mündet dieser in die Form eines gänzlichen philosophischen Nihilismus ein, beim anderen nimmt er die Form des Illusionismus an, während man sich wohl keinen schärferen Gegner von philosophischem Nihilismus und Illusionismus denken kann, als gerade Rickert. Wollte man alle überhaupt möglichen Subjekts-Objektskorrelationen, die wir berührt haben, mit derjenigen gleichsetzen, von der wir ausgingen, so würde man den prinzipiellen Unterschied verkennen, der darin liegt, daß die erste logisch-transzendentaler Art, die anderen dagegen psychologisch-realer Art sind, auch wenn sie — wie eben bei Schopenhauer — ins Metaphysische gewendet werden. Diese erreichen das eigentlich Gegenständliche in ihrem »Gegenstande« gar nicht. Was sie »Gegenstand« nennen, ist gar nicht Objekt im Verhältnis zum Subjekt, sondern Inhalt im Verhältnis zu einem realen Subjektsakte. Dem »Subjekte« sowohl, wie auch dem »Objekte« in diesem Sinne muß alle selber und eigentlich gegenständliche Bedeutung verloren gehen, solange die Reflexion sich allein an eine psychologisch-reale Subjekts-Objektskorrelation, welcher Art sie immer auch sei, hält. Daß das mit scharfer Konsequenz in der antiken Sophistik an den Tag kommt, darf dieser als besonderes Verdienst angerechnet werden. Es ist darum auch das eigentümliche, wenn man will: tragische Schicksal jeder solchen ausschließlichen Reflexion auf das bloß Psychologisch-Reale, daß ihr auch alle Realität verloren gehen

muß, oder genauer, daß sie diese überhaupt nicht erreichen kann.

Es war darum eine wahrhaft geniale Einsicht, die schon Kant für die Gegenständlichkeit der Erfahrung dahin ausdrückte, daß »die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung müssen zugleich sein die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung«. Denn mit dieser Einsicht enthob er die ihrerseits wiederum mögliche Korrelation zwischen der Erfahrung des Gegenstandes und dem Gegenstande der Erfahrung aller Verflüchtigung ins Subjektive, Psychologische und damit auch ins nihilistische Leere der Illusion. In den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung hatte er die Objektivität dieser Korrelation selbst als logisch und transzendental gesichert. Freilich so bedeutungsvoll diese geniale Einsicht war, so fehlte bei Kant doch noch mancherlei zu ihrer scharfen, richtigen Durchführung. Es war vor allem Kants schwerster Fehler, daß er die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände selbst wieder in Gegenständen suchte. Auf die Form eines solchen circulus vitiosus läßt sich Kants Kardinalfehler, den er in seiner Ding-an-sich-Lehre beging, am einfachsten bringen. Demgegenüber bezeichnet es einen weittragenden Fortschritt, wenn bei den Nachfolgern Kants die Erkenntnis gewonnen wird, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände nicht selber wiederum Gegenstände sein können. Für philosophisch Schwerhörige mag das Wort »Ich« bei Fichte gewiß leicht mißverständliche Vorstellungen erwecken können. Der philosophisch Hellhörige vernimmt beim Klange dieses Wortes aber gerade auch den tiefen Sinn, daß, was gegenstandsbedingend ist, nicht selber Gegenstand sein kann. Ich habe schon bei einer früheren Gelegenheit und in anderem Zusammenhange darauf hingewiesen, daß das gerade der gute und tiefe Sinn der Bezeichnung »Ich« im Geiste Fichtes ist, daß sie der zirkelhaften Gleichsetzung von Gegenstandsbedingung und Gegenstand vorbeugen kann. Das mag auch in diesem Zusammenhange betont werden, denn das »Ich« in seiner gegenstandsbedingenden Bedeutung vertritt bei Fichte in gewissem Sinne auch die Stellung, die wir für das transzendentale Subjekt herauszuarbeiten haben.

II.

Die Subjekts-Objektskorrelation in erkenntnistheoretischer Bedeutung, von der wir ausgingen, hat von den übrigen Subjekts-Objektskorrelationen, die wir ihr zur Seite oder genauer: die wir

ihr gegenüberstellten, das Auszeichnende, daß sie, wie wir sagten, logisch ist. Eben darum ist, was nur eine bloße Wortgleichheit verdecken kann, mit ihr etwas ganz anderes gewonnen, als mit diesen. Während diese den Gegenstand verlieren, oder, wie schon Platon sagte, geradezu ausstoßen, eigentlich ihn aber überhaupt nicht erreichen, ist gerade in ihr auf die Möglichkeit des Gegenstandes abgezielt. Daraus ergibt sich: Was den Gegenstand ermöglichen, Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes sein soll, kann, wie schon betont, nicht selbst ein bestimmter Gegenstand sein. Auf der anderen Seite, und das ist das Zweite, zu dem wir nun geführt werden, muß es positiv, gerade um den Gegenstand ermöglichen zu können, einen solchen Charakter haben, der ihm eben die Gewähr gibt, Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes sein zu können. Diesen positiven Charakter nun gleich näher zu bezeichnen, dazu kann uns wiederum der Unterschied der logischen Subjekts-Objektskorrelation von den anderen herangezogenen Subjekts-Objektskorrelationen dienen. Diese erwiesen sich als subjektiv. Zum Unterschiede von ihnen können wir jene als objektiv bezeichnen. In diesem Sinne muß, was Bedingung des Gegenstandes sein soll, auf der einen Seite zwar nicht selbst ein Objekt, auf der anderen Seite aber objektiv sein. Die Limitation der Objektsbedingung als Nicht-Objekt führt also gleich weiter zur Position: Objektiv. Bezeichnen wir die gegenstandsermöglichende Bedeutung der Gegenstandsbedingung als transzendental, bezeichnen wir den einheitlichen Inbegriff der Gegenstandsbedingungen, weil er selbst nicht Objekt sein kann, da er ihm ja immer schon zugrunde liegen muß, als Subjekt eben wegen der Einheit jener Bedingungen, und nennen wir diese endlich, weil sie nicht subjektiv sein kann, objektiv, so werden wir zu einer Bestimmung geführt, die wir mit dem scheinbar paradoxen Namen eines objektiven Subjekts belegen können. Und dieses objektive Subjekt wäre zugleich das transzendentale Subjekt.

Der Unterschied vom Objekte als solchen mag es zunächst ganz allgemein rechtfertigen, wenn wir in einem dem gewöhnlichen Wortgebrauch recht entgegengesetzten Sinne von Subjekt reden. Immerhin dürfte dieser Unterschied allein noch kaum eine nähere und durchaus befriedigende Rechtfertigung der Umkehrung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs abgeben. Und erst recht könnte der bloß geschichtliche Hinweis darauf, daß der jetzt übliche Sprachgebrauch selbst schon die Umkehrung eines früher üblichen sei, wir also mit der erneuten Umkehr nur eine Rückkehr zu diesem vollzögen, diese Rückkehr noch nicht selbst begründen. Im Fortgange und durch den

Abschluß dieser Untersuchung aber wird das, was zunächst als bloß willkürliche Bezeichnung erscheinen mag, doch noch im genaueren, nicht allein durch die allgemeine Unterscheidung vom Objekt, seine sachliche Begründung erfahren.

III.

Der Begriff des transzendentalen Subjekts ist in seiner eindeutigen Bestimmtheit also noch nicht gewonnen. Er bleibt noch Ziel unserer Untersuchung. Aber dieses Ziel ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß mit ihm auch die Möglichkeit des Objekts aufgewiesen werden soll. Da er selbst zwar objektiv, aber nicht Objekt sein soll, so kann er auch nicht in der Subjektssphäre liegen, soweit deren Subjekte ihrerseits auch immer wieder Objekte sind. D. h.: er kann nicht in der Sphäre der psychologischen Subjekte liegen, innerhalb deren allein man ja überhaupt von Subjekten im Plural sprechen kann. Daß das transzendentale Subjekt Subjekt ganz anderer Art sein muß, geht übrigens schon daraus hervor, daß vom psychologischen Subjekte aus das Objekt nie gesichert werden kann, während diese Sicherung gerade Sache des transzendentalen Subjekts sein soll, so daß von ihm allein aus auch das psychologische Subjekt als Objekt, wie es das für die Psychologie tatsächlich ist, gesichert werden könnte. Dieser ja schon deutlich gewordene Unterschied wird nun noch nach einer anderen Richtung von grundlegender Bedeutung und macht einen neuen Unterschied klar: Das psychologische Subjekt oder, wenn man lieber will, die psychologischen Subjekte sind diejenigen Subjekte, die man im eigentlichen und strengen Sinne zugleich als wirklich ansprechen kann. Daß man, weil sie immer an einen Organismus gebunden sind, auch den Körper dieser Subjekte selbst als Subjekt zu bezeichnen pflegt, davon können wir absehen. Das ist ein Sprachgebrauch, der wissenschaftlich ungenau ist, wie etwa derjenige, der da, wenn er sagt: »ich bin staubig« nicht etwa bloß den Körper, sondern sogar bloß die Füße, ja endlich sogar bloß die Schuhe meint. Daraus noch eine Mehrheit von Subjektsreihen herzuleiten, wie Lipps es will, dem ich das Beispiel entnehme, ist eine unnötige Komplizierung der Terminologie durch die Ungenauigkeiten der Sprache des täglichen Lebens. Wenn nun auch diese Subjektsreihen selber im Wirklichen lägen, also gerade die Unterscheidung, auf die wir jetzt hinzielen, nur erhärten könnten, so wollen wir doch allein die psychologischen Subjekte im empirischen Subjektssinne als die eigentlichen wirklichen Subjekte fassen.

Da in ihrer Sphäre nun das transzendentale Subjekt nicht liegen kann, folgt mit Notwendigkeit die Unwirklichkeit des transzendentalen Subjekts.

Nun bezeichnet es uns, vorläufig soll es uns das in der Tat nur bezeichnen, die Möglichkeitsbedingung des Objekts, und zwar des Objekts schlechthin, damit also auch der wirklichen, wie unwirklichen Gegenstände. Es selber soll danach unwirklich und dennoch auch Möglichkeitsbedingung von Wirklichem, unwirklich und trotzdem auch wirklichkeitsbedingend sein. Das scheint wiederum der gewöhnlichen Denkweise paradox. Einem kritischeren Denken müßte es freilich sofort einleuchten, daß, was Wirklichkeit bedingen soll, selber nicht innerhalb der Wirklichkeit liegen, also selber nicht wirklich sein kann, weil Bedingung der Wirklichkeit und Wirklichkeit als solche doch voneinander verschieden sein müssen. Die gewöhnliche Denkweise findet diesen Sachverhalt übrigens nur darum paradox, weil sie Bedingen nur im Sinne von Bewirken nehmen kann. Das Bewirken liegt in der Tat immer nur innerhalb der Sphäre der Wirklichkeit, so daß Wirkliches allein durch Wirkliches bewirkt werden kann, die Wirklichkeit selbst aber als Ganzes also nicht bewirkt sein kann. Aber Bedingen ist nicht Bewirken, und Bewirken ist nicht Bedingen. Das kann uns ein Gebiet innerhalb des Unwirklichen auf einfache Weise verdeutlichen, nämlich das Gebiet des Mathematischen. So ist hier z. B. die Größe der Kreisperipherie durch die des Radius, und diese durch jene bedingt. Nicht aber sind sie, weil sie durcheinander wechselseitig bedingt sind, auch durcheinander wechselseitig bewirkt. Das wechselseitige Bedingungsverhältnis in unserem Beispiele hält sich nun seinerseits rein innerhalb der Sphäre des Unwirklichen und vermag darum nicht auch gleich die Bedingungsbeziehung zwischen Unwirklichem und Wirklichkeit zu illustrieren. Nichtsdestoweniger macht es doch deutlich, daß zunächst überhaupt ein Unterschied zwischen Bedingen und Bewirken besteht. Es macht diesen Unterschied um so deutlicher, als es hier überdies das Bedingen von vornherein als ein wechselseitiges auftut. Wenn wir nun auch innerhalb der Wirklichkeit selber von Wechselwirkung sprechen können, und wenn auch alles Verursachen selbst eine Wechselbeziehung ist, so ist diese doch nicht einfach als ein wechselseitiges Bewirken und Bewirktwerden zu verstehen. Was die Wechselwirkung innerhalb der Wirklichkeit sei, danach brauchen wir für unseren Zusammenhang nicht zu fragen. Nur das ist von Wichtigkeit, daß sie nicht ein wechselseitiges Bewirken und Bewirktwerden in dem Sinne sein kann, in dem wir von

einem wechselseitigen Bedingen und Bedingtwerden sprechen können, und daß es ein solches wechselseitiges Bewirken und Bewirktwerden in diesem Sinne gar nicht gibt, so daß endlich gerade diese Wechselseitigkeit im Bedingen das Bedingen vom Bewirken klar und deutlich zu unterscheiden ermöglicht. Während wir also, auch wenn darin selber ein Wechselverhältnis liegt, das aber dann eben ganz anderer Art sein muß, ebenso gut sagen können: Die Größe des Kreisradius bedingt die der Kreisperipherie, wie wir sagen können: die Größe der Kreisperipherie bedingt die des Kreisradius, können wir zwar sagen: der Steinwurf bewirkt die Zertrümmerung der Fensterscheibe, nicht aber können wir sagen: die Zertrümmerung der Fensterscheibe bewirkt den Steinwurf. Darum stehen Bewirken und Bewirktwerden nicht selber im Wechselverhältnis, obwohl im Wirken ein Wechselverhältnis insofern liegt, als die Zertrümmerung nicht allein von der Wucht des Steinwurfs, sondern auch abhängt von der Festigkeit, Härte, Dicke, Elastizität usw. des Glases. Aber dieses Wechselverhältnis im Wirken ist nicht ein solches zwischen Bewirken und Bewirktwerden, wie von ihm beim Bedingen und Bedingtwerden gesprochen werden kann. Daß darum erst recht nicht in bezug auf dieses Bedingungsverhältnis von einem Bewirken und Bewirktwerden gesprochen werden kann, daß also die Größe des Radius zwar die der Peripherie bedingt, aber nicht bewirkt, und daß ebenso die Größe der Peripherie die des Radius bedingt aber nicht bewirkt, das liegt jetzt wohl so klar auf der Hand, daß die Sinnlosigkeit, mathematischen Verhältnissen überhaupt ein Wirken zuzuschreiben, nicht mehr besonders hervorgehoben zu werden braucht.

Selbst wenn nun auch das Wechselverhältnis von Bedingen und Bedingtwerden nicht durchgängig von der ganzen Sphäre des Bedingens bestehen mag, daß sie überhaupt besteht, und sei es vielleicht nur für Teilsphären, wie z. B. die mathematische, das macht in einer für unseren Zusammenhang ausreichenden Weise deutlich, daß Bedingen und Bewirken scharf voneinander zu unterscheiden sind. Wenn weiter auch das Bewirken immer nur innerhalb der Wirklichkeit von Wirklichem zu Wirklichem, nicht aber von der Wirklichkeit selber gelten kann, so ist damit doch nicht gesagt, daß darum auch das Bedingen nicht der Wirklichkeit selbst gegenüber, also ein Bedingtsein der Wirklichkeit gelten könnte. Das ist das, worauf es zunächst ankommt, um das zu verstehen, daß die Unwirklichkeit der Gegenstandsbedingung schlechtweg ebensowohl wirkliche, wie unwirkliche Gegenstände bedingen kann. Gehört nach diesen Ausführungen darum auch die Unwirklichkeit not-

wendig zum transzendentalen Subjekt und unterscheidet sie dieses gerade von den psychologischen Subjekten, so verliert darum doch die Paradoxie, daß seine bedingende Funktion, weil sie auf das Objekt schlechthin geht, also wirkliche, wie unwirkliche Objekte umfaßt, deshalb Unwirkliches auch Wirkliches bedingen soll, den Schein der Sinnlosigkeit, der entsteht, wenn, und bestehen muß, solange Bewirken und Bedingen nicht scharf voneinander unterschieden werden.

IV.

Solange jedoch das transzendentale Subjekt nur als objektiv und unwirklich bestimmt ist, haben wir noch wenig erreicht. Damit wären zunächst bloß rein formale Entscheidungen gewonnen, die seinen inhaltlichen Charakter um so weniger zu bezeichnen vermöchten, als ja auch ganze Gegenstandsgebiete, wie eben das mathematische, durch Objektivität und Unwirklichkeit charakterisiert sind. Nun haben wir freilich dem transzendentalen Subjekt gerade objektsbedingende Bedeutung beigelegt, und damit ist ihm doch über die bloß formale Bedeutung hinaus auch schon eine inhaltliche zuerkannt. Aber das ist bisher sozusagen nur annahmsweise geschehen. Es bleibt deshalb noch die Frage, ob es denn überhaupt eine solche objektsbedingende Funktion gibt, worin sie besteht und inwiefern sie gerade im transzendentalen Subjekt verankert werden soll. Zwar könnte es scheinen, als sei diese Frage schon durch die logische Subjekts-Objektskorrelation positiv entschieden. Aber durch diese ist sie zunächst eben nur formal entschieden. Inhaltlich könnte umgekehrt auch die logische Subjekts-Objektskorrelation erst charakterisiert werden, wenn diese Frage positiv entschieden werden könnte; dadurch allein würde der eigentlich transzendentale Gehalt der logischen Subjekts-Objektskorrelation offenbar und diese also erst in ihrem transzendentallogischen Charakter ihrerseits deutlich. Um das zu erreichen, muß also die Untersuchung jetzt an das Objekt selbst anknüpfen. Anders läßt sich eine objektsbedingende Funktion überhaupt nicht ermitteln.

Jedes Objekt stellt sich im Konkreten dar — und es ist wichtig, gleich auf das Konkrete zu achten, damit man nicht leeren Abstraktionen anheimfällt — als Gefüge einer Mannigfaltigkeit bestimmter Inhalte. Das gilt gleichviel, ob der Gegenstand sich nun darstellt etwa, um ganz konkret zu sprechen, als das graue, achteckige, eiserne usw. Ding, das ich mein Tintenfaß nenne, oder ob es sich darstellt als das Verhältnis dieses Dinges zu dem anderen, wiederum acht-

eckigen, aber schwarzen, hölzernen, sehr viel größeren usw. Dinge, mein Schreibtisch genannt, ein Verhältnis, das nicht bloß im Größenunterschiede beider, sondern auch in dem Druck des einen auf das andere als seine Unterlage ausgeübt, sowie in vielfältigen sonstigen Beziehungen vorliegt; oder wie immer sonst. Wie man die Sache auch ansehen mag, stets ist der Gegenstand ein Gefüge oder ein System einer Mannigfaltigkeit bestimmter Inhalte, mag dieses Gefüge oder System nun, wie in unseren Beispielen, das eine Mal ein bestimmtes Ding, das andere Mal ein bestimmtes Größenverhältnis, ein bestimmtes Kausalverhältnis zwischen bestimmten Dingen sein, oder was immer sonst. Stets ist er ein bestimmter Gegenstand nur darum, weil er durch Beziehungen einer Mannigfaltigkeit von Inhalten zu deren einheitlichem System oder Gefüge bestimmt ist. Wir wählten mit Absicht einige auch dem gewöhnlichen Bewußtsein scheinbar geläufige Beispiele, gerade um entgegen diesem gewöhnlichen Bewußtsein deutlich zu machen, daß der konkrete Gegenstand, welchen immer man wählen mag, nicht etwas Starres und Fixes, sondern Beziehung, Gefüge, System mannigfaltiger Inhalte ist. Auch der scheinbar geläufigste Gegenstand, etwas, das wir ein bestimmtes Ding (Tintenfaß, Tisch, oder auch das Zimmer, in dem sie stehen, das Haus, in dem das Zimmer liegt, der Mensch, der es bewohnt, sein Hund usw.) nennen, und das wir als etwas Starres und Festes anzusehen geneigt sind, ist immer ein System, ein Einheitsbezug seiner Eigenschaften, nichts ohne diese, wie diese nichts ohne ihn. Im Kausalverhältnis wird dieser Beziehungszusammenhang auch dem gewöhnlichen Bewußtsein schon deutlicher, und es spricht selbst ausdrücklich von Kausalbeziehungen. Ohne nun noch mit anderen Beispielen unsere Untersuchung zu belasten, sei nur das der ebenfalls schon herangezogenen Größenbeziehungen als das einleuchtendste einfach bezeichnet.

Nun ist für die Möglichkeit des Gegenstandes sogleich darauf hinzuweisen, daß die Beziehungen ebensowenig ohne die bezogenen Inhalte, wie die bezogenen Inhalte ohne die Beziehungen den Gegenstand konstituieren können [1]). Ja, Beziehungen können überhaupt ebensowenig ohne bezogene Inhalte, wie bezogene Inhalte ohne Beziehungen sein. Beide sind miteinander Gegenstandskonstituentien, so wenig voneinander und vom Gegenstande als ihrem Kon-

1) Ich weiß, daß ich hier und im folgenden das nur andeuten kann, was ich in dem großen, in den einleitenden Bemerkungen genannten Werke eingehend und umfassend begründet habe. Aber die Andeutungen werden wenigstens als solche, hoffe ich, verständlich sein.

stitut, wie dieser von ihnen als seinen Konstituentien abgelöst. Und weil sie den Gegenstand konstituieren, darum eben haben beide eine gegenständliche oder objektive Bedeutung. Die Ablösung beider voneinander führt zu verfehlten Abstraktionen. So verfiel der vorkritische Rationalismus durch Ablösung der gegenständlichen Beziehungen von den gegenständlichen Inhalten der Abstraktion des Formalismus, insofern man die Beziehungen im Verhältnis zum Bezogenen als Formen, dieses im Verhältnis zu ihnen eben als Inhalte bezeichnen kann. Auch noch Kant ist von diesem Fehler durchaus nicht immer — auch in seiner kritischen Periode nicht — frei. Die entgegengesetzte Abstraktion des Positivismus beging der Empirismus durch Ablösung des Inhalts von der Form. Wenn nun auch die Beziehungen für sich den Gegenstand noch nicht konstituieren, so war im Rationalismus, sobald er wenigstens ihren objektiven Geltungscharakter begriffen hatte, auch wenigstens diese Konstitutionsmöglichkeit eröffnet. Darin liegt das, was auch schon der vorkritische Rationalismus an wissenschaftlich-philosophischem Werte vor dem Empirismus voraushat. Dieser nun ist jenem gegenüber darum im Nachteile, weil die Inhalte der Beziehungen in letzter Linie Empfindungsinhalte sind, die von sich aus ohne Voraussetzung der Geltungsbeziehungen auch selber gar keinen Geltungsanspruch machen, also nicht bloß nicht vor dem Subjektivismus, sondern auch nicht einmal vor der gänzlich nihilistischen Leere schützen könnten. Denn ohne die Geltungsbeziehungen könnten sie selbst keinen Geltungsanspruch erheben, nicht sein und nicht Inhalte als Gegenstandsmaterialien sein. Sie hätten für sich allein also nicht einmal die Möglichkeit der Gegenstandskonstitution, die wenigstens als Möglichkeit die Geltungsbeziehungen kraft ihres Geltungscharakters haben, wie schon aus Kants Kategorienlehre offenbar werden kann.

Was durch diese aber noch nicht deutlich geworden ist, das ist der Umstand, daß in kategoriale Geltungsbeziehungen die Empfindungsinhaltlichkeit immer schon verflochten und verwoben sein muß, um selber bestehen zu können. Dadurch erlangt auch das, was im Positivismus bloß subjektiv zu sein scheint, ja konsequenterweise ins gänzlich Leere verflüchtigt werden müßte, eine gegenständliche Bedeutung. Mit der gegenstandskonstituierenden Beziehung als Form ist der bezogene Inhalt auch als gegenstandskonstituierendes Material verflochten. In dieser Einsicht wird sowohl dem Rationalismus, wie dem Empirismus ein Recht, das selber eine Synthese beider sichert. Und gerade durch die Synthese wird die Bedeutung eines jeden von ihnen, wie die Grenze dieser Bedeutung offenbar.

V.

Im Objekt durchdringen sich Form und Material, kategoriale Geltungsbeziehung und Inhalt. Solche Durchdringung im Objekt muß ihrerseits selbst objektiv oder gesetzlich bestimmt sein. Das im Konkreten bestimmte Objekt bedarf zu seiner Möglichkeit, und damit auch zur Möglichkeit seiner konkreten Bestimmtheit, also eines bestimmenden Prinzips. Dieses muß das Gesetz der Durchdringung von Form und Material, von kategorialer Geltungsbeziehung und Inhalt darstellen, eben damit jene Durchdringung selber objektiv oder gesetzlich sein und der Gegenstand konstituiert werden kann. Dieses die Durchdringung beherrschende und als eigentliche Konstitutionsinstanz den Gegenstand einheitlich konstituierende Prinzip nenne ich Begriff. Seine Konkreszenz bedingt das konkrete Objekt. Mit solcher Bezeichnung des Begriffs weiche ich in bewußter Absicht von der überwältigenden Mehrheit der gegenwärtigen für die Erfassung des Begriffscharakters vollkommen unzulänglichen Versuche einer Begriffstheorie ab. Vielmehr knüpfe ich an die großartige Entwicklung von Heraklit bis zu Aristoteles an, die in der Antike die Lehre vom *Λόγος* genommen hatte. Sie hat ausschließlich im deutschen Idealismus eine Fortbildung gewonnen, die ihrerseits für eine wahrhaft philosophisch-wissenschaftliche Begriffslehre fruchtbar gemacht werden kann. Ich kann nun freilich diese Begriffslehre an dieser Stelle und innerhalb dieser wenigen Blätter nicht geben. Auch das ist in dem eingangs erwähnten großen Werke geschehen. Auch habe ich dort auf das hingewiesen, das mir auch in der modernen philosophischen Literatur als Vorarbeit für eine wirkliche Begriffstheorie wertvoll zu sein scheint. In diesem Zusammenhange kann ich darum den Begriff als die Durchdringung von kategorialer Geltungsbeziehung und Inhalt beherrschendes und dadurch den Gegenstand konstituierendes Prinzip lediglich bezeichnen und betonen, daß er als solches Prinzip nichts zu tun hat mit dem, wofür ihn das Gros der heutigen philosophischen Literatur ausgeben möchte: mit bloßer Allgemeinvorstellung oder mit bloßer Abstraktion. Solange man im Begriff eine Allgemeinvorstellung oder ein abstraktes Denkgebilde sieht, ahnt man jedenfalls auch nicht im entferntesten etwas von der eigentlichen Struktur des Begriffs und seiner den Gegenstand bedingenden Funktion.

Kann diese hier nun auch nicht genauer aufgedeckt werden, so ist doch so viel von ihr auch durch die kurzen Andeutungen bloßgelegt: Weil die Durchdringung von Geltungsbeziehung und Inhalt-

lichkeit den Gegenstand bestimmt, so ist dieser nichts außer oder neben ihnen und jene in ihrer Durchdringung nichts außer oder neben dem Gegenstande. Weil weiter die Durchdringung beherrscht wird vom Begriff, so ist auch sie nichts ohne oder neben dem Begriff und dieser nichts außer oder neben ihr. Und ebendarum weil die Durchdringung von Geltungsbeziehung und Inhalt den Gegenstand bestimmt, wie sie vom Begriff bestimmt wird, ist auch der Begriff nichts neben oder außer dem Gegenstande und der Gegenstand nichts außer oder neben dem Begriff. Gerade darum fallen auch der die Durchdringung von Geltungsbeziehung und Inhalt beherrschende Begriff und diese Durchdringung ebensowenig miteinander zusammen, wie sie mit dem in der Durchdringung von Geltungsbeziehung und Inhalt durch den Begriff konstituierten Gegenstande zusammenfallen. Denn bedingendes Prinzip und Bedingtes sind voneinander ebenso verschieden, wie sie nichts ohne einander sind. Das ergibt sich auch schon aus dem eigentümlichen Verhältnis, daß das Material den Gegenstand ebenso bestimmt, wie die Geltungsbeziehung als Form, daß es aber seinerseits nicht bestehen könnte, wenn es nicht in Geltungsbeziehungen schon verwoben wäre, diese also seinerseits zur Voraussetzung hat, die auch wenn sie selbst ohne Inhaltlichkeit keinen Gegenstand konstituieren, doch in ihrem reinen Geltungscharakter davon unabhängig bestehen. Und damit das Material einen Gegenstand in seinem bestimmten Sein auch seinerseits bestimmen kann, müssen doch zum mindesten Sein und bestimmt-Sein selbst als Geltungsbeziehungen von ihm vorausgesetzt sein, so daß die nicht selber seienden Geltungsbeziehungen allem Seienden seinerseits schon zugrunde liegen. Im Begriff muß eine Mannigfaltigkeit von ihnen ebenso ein System oder ein Einheitsgefüge bilden, wie ein solches auch immer einen Gegenstand bestimmt. Wie weiter eine Mannigfaltigkeit von Inhalten, weil diese in Geltungsbeziehungen überhaupt eingebettet sind, auch im Begriff als einer Einheit von Geltungsbeziehungen zu einer Einheit von Inhalten umschlossen sein muß, so muß auch im Gegenstand eine Mannigfaltigkeit von Inhalten zu einer Einheit in einer Einheit von Geltungsbeziehungen umschlossen sein. Daraus folgt weiter, daß die Geltungsbeziehungen, ebenso wie mit den Inhalten, so auch untereinander einen Zusammenhang, ein einheitliches Gefüge darstellen müssen, dessen Fugen eben die Begriffe sind, so daß auch diese untereinander einen einheitlichen Zusammenhang bilden. Daraus erklärt es sich, daß ein Gegenstand nicht allein durch eine Mehrheit von Geltungsbeziehungen und Inhalten bestimmt wird, sondern immer auch durch

eine Mehrheit von Begriffen bedingt ist. In der Konkreszenz eines Begriffs zu seinem konkreten Gegenstande liegt also immer auch ein Anteil des Gegenstandes am Ganzen des Systems der Begriffe und sein Bedingtsein durch dieses. Dieser objektive Zusammenhang der Begriffsbeziehungen, in denen die Gegenstände stehen, so daß jeder Gegenstand selbst ein Stehen in Beziehungen ist, macht es weiter begreiflich, daß auch im subjektiven Prozeß des tatsächlichen Erkennens ein Zusammenhang besteht, daß wir nicht bloß isolierte Gegenstände erkennen, sondern von einer Gegenstandserkenntnis zur anderen fortschreiten können. Die objektiv logische Kontinuität, die wir so wenigstens andeutungsweise eröffnen können, ist immer auch die Grundlage für den Zusammenhang im subjektiven Prozesse des Erkennens. Die Begriffe bilden also ein System. Aber dieses System ist nicht bloß das System der Kategorien. Dieses ist allein die formale Seite des Begriffssystems; das System der Begriffe ist das Ganze vom Kategoriensystem und der darein verflochtenen Inhaltlichkeit, und dieses Ganze ist zugleich Ordnung dieser Inhalte zu zusammenhängender Verwandtschaft in einer logischen Kontinuitätsordnung der Begriffe. Wir können darum in einem noch betonteren Sinne von der »Affinität der Begriffe« sprechen, als Kant dies tat. Er hatte diese zwar schon als eine solche der Kontinuität richtig gefaßt. Aber es war ihm noch nicht vollkommen gelungen, die ursprüngliche Einheit von Form und Inhalt restlos aufzudecken. Denn aus seiner richtigen Unterscheidung zwischen beiden hatte ihm seine isolierende Abstraktion eine Trennung gemacht, die wieder aufzuheben ihm nur teilweise in seiner letzten Kritik gelang.

VI.

Das System der Begriffe erweist sich damit als das System der Bedingungen der Allheit der Objekte. Es liegt auf der Hand, daß es in dieser Bedeutung nichts zu tun und nichts gemeinsam hat mit dem, was man sich landläufigerweise dabei zu denken pflegt, wenn man unter dem Begriffe sich eben nichts anderes als ein bloßes Denkgebilde zu denken beliebt. Um so fruchtbarer wird die Einsicht in den wahren Charakter des Begriffs für die philosophische Erkenntnis überhaupt. Das System der Bedingungen der Allheit der Objekte ist, so erkannten wir, das System der Begriffe. So wenig nun die Allheit der Objekte, die ja nie abgeschlossen und beendet, sondern unendlich ist, ein bestimmtes Objekt ist, so wenig kann auch das

System ihrer Bedingungen ein bestimmtes Objekt sein. Auch dieses muß, wenn es auch als System eine Einheit und in sich geschlossen ist, unendlich sein. Seine In-Sich-Geschlossenheit kann nicht eine Abgeschlossenheit, seine Einheit nicht die Zahleinheit noch ein endlich bestimmtes Zahlenganzes, noch eine bestimmte Summe endlich bestimmter Zahlenganzen sein. Und wenn wir es auch als Ganzes ansehen müssen, so kann seine Ganzheit niemals im Sinne der abgeschlossenen Anzahl zu verstehen sein. Als System oder Inbegriff der Bedingungen der Objekte endlich muß das System der Begriffe selbst objektiv sein.

Wir sind also, an das Objekt anknüpfend, auf Bestimmungen seiner Möglichkeitsbedingungen mit Notwendigkeit geführt worden, die wir am Eingange der Untersuchung scheinbar noch willkürlich vom transzendentalen Subjekt getroffen hatten. Die Forderungen, die dieses, wie es schien, zunächst bloß laut definitorischer Festsetzung erfüllen sollte, sehen wir durch das System der Begriffe erfüllt: Als Gegenstandsbedingung nicht selbst ein Gegenstand, aber objektiv, nicht im Realen liegend, weil Begriffe eben nicht Realitäten sind und ein Begriffsrealismus für uns auch dann nicht in Frage kommen könnte, wenn nicht eine Verwechslung mit realen psychischen Abstraktionsverfahrungen und Allgemeinvorstellungen ausdrücklich abgewehrt worden wäre, also irreal und darum auch als Bedingung nicht eine wirkliche, wirkende Ursache, — so stellt sich auch das System der Begriffe dar. Beide sind nicht voneinander verschieden. Wir nennen darum das System der Begriffe eben transzendentales Subjekt. Diese Bezeichnung macht nochmals zweierlei deutlich: einmal ist auch der einzelne Begriff als Glied im System der Begriffe nicht eine bloß psychologische Sache im Sinne etwa eines Abstraktionsproduktes eines psychologischen realen Subjekts; zweitens kann das transzendentale Subjekt auch selber nicht ein bloß psychologisches reales Subjekt sein. Dieses wäre, wie auch alle seine seelischen Funktionen, seien das Allgemeinvorstellungen, Abstraktionsprodukte oder was immer sonst, ja selber nur ein Gegenstand unter allen möglichen Gegenständen, deren Möglichkeit immer schon durch das System der Begriffe oder das transzendentale Subjekt konstituiert, bedingt ist. Das schon kann unsere Benennung rechtfertigen, wenn auch der stärkste Rechtfertigungsgrund, der im Charakter des Systems liegt, erst noch näher zu bestimmen sein wird.

Zunächst könnte es nämlich scheinen, als ob auch jetzt noch unsere Bezeichnung willkürlich wäre. Das verschlägt aber nichts.

Es ist ja ohne weiteres zuzugeben, daß überhaupt in aller Bezeichnung eine gewisse Willkür und Konventionalität liegt. Man denke vielleicht an die Symbolik der Mathematik, die trotzdem im objektiven Sinne die strengste aller Wissenschaften ist. Es kommt nur darauf an, daß man sich dessen bewußt ist und nicht, wie der Konventionalismus und Fiktionalismus, Bezeichnung und Bezeichnetes verwechselt, sondern gerade im Bezeichneten auch einen Rechtsgrund für die Bezeichnung aufzudecken vermag. Dann kann, wie schon Leibniz klar und scharf erkannt hatte, die anfängliche Willkür nicht bloß begrenzt, sondern für die logische Folgebeständigkeit der wissenschaftlichen Gedankenführung wieder ausgeschaltet werden.

Der tiefste Grund aber, der es rechtfertigt, das System der Begriffe als transzendentales Subjekt anzusprechen, liegt im Systemcharakter. Nach allem Vorhergehenden muß klar sein, daß es sich beim System der Begriffe nicht um das System irgendeines Philosophen, wie Platon oder Aristoteles, Kant oder Hegel handelt. Das System eines Philosophen, und sei es des größten, ist immer eine zeitliche und endliche Darstellung des Systems der Philosophie, das als ewige Aufgabe für alles zeitliche philosophische Denken und Forschen diesem als das im Unendlichen liegende Ziel des Zusammenhangs philosophischer Erkenntnis in unendlicher Vollendung gegenübersteht. Weil gerade für Kenner Rickertscher Gedanken auch der Gedanke unendlicher Vollendung nichts Befremdliches sein wird, kann ich, ohne diesen gerade hier genauer darzulegen, gleich bemerken, daß auch das System irgendeines Philosophen nur insoweit wahrhaft ein System ist, als es im Zeitlichen und Endlichen wenigstens Ausdruck des Systems der Philosophie in seiner unendlichen, ewigen Aufgabebedeutung für alles zeitliche philosophische Forschen und Denken ist, und als es im Zeitlichen an dieser Ewigkeitsbedeutung teilhat. Aber das System der Begriffe ist nicht allein mehr als das System irgendeines Philosophen, sondern auch mehr als das System der Philosophie selbst. Es ist jener unendliche Geltungszusammenhang, der auch dem System der Philosophie seinen objektiven Gehalt verbürgt, und nicht allein ihm, sondern jeder überhaupt möglichen Wissenschaft. Denn es ist gerade als System der Begriffe die letzte Grundlage allen Begreifens und aller Wissenschaft. Im System der Begriffe liegt die Einheit der unendlichen Allheit aller objektiven Geltungszusammenhänge als Bedingungen aller Sachlichkeit. Schon im Begriffe, so sahen wir, vereinigen sich inhaltlich erfüllte kategoriale Geltungsbeziehungen zu einem System, zu einer Einheit, so daß der Begriff sich darstellt als Beziehung von Beziehungen.

Das System der Begriffe ist darum schlechthin die Beziehung dieser Beziehungen von Beziehungen, die einheitliche Beziehung aller Beziehungen zum Ganzen überhaupt, die Einheit, die die Allheit der Beziehungen zum Ganzen bezieht, in der »alles sich zum Ganzen webt«.

Am Eingang unserer Untersuchungen hatten wir diese Einheit nur erwähnt und ohne genaueren Aufweis vom transzendentalen Subjekt als vom einheitlichen Inbegriff der Gegenstandsbeziehungen einfach nur gesprochen. Sie konnte dort zunächst und im besten Falle in formaler Hinsicht deutlich werden. Jetzt offenbart sich diese Einheit in ihrer ganzen inhaltlichen Fülle, die sie bei ihrer Beziehungsnatur auch von aller starren und festen Dinghaftigkeit scharf abhebt. Als Beziehung der Allheit zum Ganzen kann sie selbst nie »ganz« im Sinne des Fertigen und Festen sein. Sie ist das stetige Weben von allen Beziehungen zum Ganzen; und als diese Beziehung schlechthin, als Beziehung aller Beziehungen zum Ganzen ist sie zugleich mehr als alle Beziehungen und auch mehr als Ganzes, eben weil sie die die Allheit zum Ganzen durchdringende durchgängige Beziehung schlechthin ist. Dieser durchgängige Beziehungscharakter entrückt das System der Begriffe aller Starrheit und Festigkeit. Es steht nie still, sondern bringt Beziehungen erst im Gegenstande zum Stehen. Es selbst ist ein ewiges Bewegen, während der Gegenstand ein Stehen in Beziehungen ist. Aber als Stehen in Beziehungen ist auch er nicht starr und fest, steif und stur, so daß auch seinerseits in ihm nicht nur »alles sich zum Ganzen webt«, sondern auch »eins im anderen wirkt und lebt«. Diese Goetheworte von »Wirken und Leben« sind dann freilich selbst als Ausdruck von Beziehungen zu verstehen, im Sinne des »Werdenden, das ewig wirkt und lebt«. Dabei müssen wir mit dem Goetheschen »ewig« vollen Ernst machen und dürfen es nicht zeitlich verstehen, oder genauer: mißverstehen. Denn auch die Zeit, die selbst nicht zeitlich, weil Grundlage alles Zeitlichen, ist, gründet in der Einheit überzeitlicher Beziehungen, ist selbst Bezugssystem und in das System der gegenständlichen Beziehungen verwoben, sowie diese in sie eingehen. Darum ist auch das zeitliche Wirken, als Wirken im eigentlichen oder engeren Sinne, in überzeitlichen Bezügen bedingt.

Das »Wirken« und »Leben« im »Ewigkeits«-Sinne aber ist überzeitliches Tun, in dem Sinne, in dem »die Tat im Anfang war«, ohne daß dieser Anfang selbst als zeitliches Anfangen zu denken wäre. Es handelt sich also nicht um Tun oder Tat eines tätigen Dinges oder Gegenstandes. Alles das liegt ja selber schon im Bereich der

von jenem bedingten Objekte. Das Tun, das hier in Rede steht, ist überhaupt nichts Seiendes. Denn das Sein, das schon wieder allem Seienden zugrunde liegt, ist selbst nur eine Beziehung im System der Beziehungen aller Beziehungen schlechthin, also nur eine Seite des Tuns, das allem, was überhaupt ist, schon überzeitlich vorausliegt im Sinne des Aristotelischen: *τὸ τί ἦν εἶναι*, auch schon des Platonischen *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* oder, um von den ersten Denkern, die in der Antike überhaupt von einem dem Sein Vorausliegen zu sprechen wagten, gleich mit dem »modernsten« Denker zu sprechen, der diesem Gedanken nach der ihn fortführenden Leistung des deutschen Idealismus bereits eine in gewisser Hinsicht populäre Wendung geben konnte: »Es gibt kein Sein hinter dem Tun, — das Tun ist alles«, wie es bei Nietzsche heißt. Es liegt darin die zeitüberlegene Lebendigkeit — man wird dieses Wort also nicht biologisch mißverstehen dürfen — des Beziehungscharakters der Einheitsbeziehung aller Beziehungen. Sie unterscheidet die Einheit des Tuns von allem Festen und Fertigen, allem Fixen und Starren, allem Endlichen und Beendlichen als Einheit ohne Ende, als Allheit ohne Endlichkeit, als Ganzes ohne Starrheit, als Einheit der Allheit zur Ganzheit ohne Abschluß und Fertigkeit. Diese Einheit, die auch die Möglichkeit der Allheit der Objekte trägt, darf im Sinne solchen Einheitsbeziehungstuns zum Unterschiede von der Objektsallheit Subjekt heißen und als die Einheit der Bedingung von deren Möglichkeit transzendentales Subjekt. Darin liegt die tiefste und höchste Rechtfertigung solcher Benennung.

VII.

Damit sind wir wiederum an die Subjekts-Objektskorrelation zurückgelangt, von der wir ausgegangen waren. Erst jetzt aber sind wir in der Lage, diese in ihrer vollen Bedeutung aufzuschließen. Zwar hatten wir sie, zum Unterschiede von anderen Subjekts-Objektskorrelationen, als logisch charakterisiert. Aber gerade ihre Logizität ist jetzt erst verständlich geworden. Denn anfangs hätte es scheinen können, namentlich angesichts einer heute noch immer weit verbreiteten Auffassung von allem Logischen, als bliebe sie ganz im Formalen und Abstrakten. Ein Schein, der darum noch eine gewisse Verstärkung erfuhr, weil einmal in den anderen Korrelationen zunächst bloß psychologisch reale Verhältnisse bezeichnet sein konnten, zweitens das transzendentale Subjekt gerade von den realen, ihrerseits wiederum psychologischen Subjekten als irreal

unterschieden wurde und drittens nach der Objektsseite ausdrücklich ebenso von unwirklichen, wie von wirklichen Objekten die Rede war. Mochte es also auch richtig sein, daß im Begriffe der Erkenntnis das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt liege, so wäre doch, falls der Begriff der Erkenntnis und überhaupt der Begriff eine bloße Abstraktion wäre, diese Beziehung selbst eine bloß abstrakte und formale. So sehr wir also auch den Unterschied von den übrigen herangezogenen Subjekts-Objektskorrelationen als spezifisch logisch betonen mochten, das spezifisch logische Charakteristikum konnte doch solange nicht hervortreten, als der Gedanke der bloßen Abstraktion nicht abgewehrt war. Der Begriff der Erkenntnis als bloße formale Abstraktion vom tatsächlichen Erkennen hätte keinen Vorrang vor dem Begriffe der Empfindung als Abstraktion vom tatsächlichen Empfinden, vor dem Begriffe der Vorstellung als Abstraktion vom tatsächlichen Vorstellen usw. Umgekehrt kann für diese Begriffe und die in ihnen liegenden Korrelationen erst eine gegenständliche, sie über die im Subjekte verlaufenden zeitlichen psychischen Prozesse hinaushebende Bedeutung einsichtig werden, wenn die Logizität des Systems der Begriffe einsichtig geworden ist. Denn nur dann können, wenn das Objekt logisch im transzendentalen Subjekt gesichert ist, auch deren Korrelationen mehr sein, als solche zwischen realen Subjektsakten und deren Inhalten. Darum müßte die logische Subjekts-Objektskorrelation selbst formal bleiben und eines Inhalts entbehren, wenn im Begriffe nicht ein inhaltserfülltes System von Inhaltsbeziehungen vorläge, das seinerseits ein Beziehungsglied im System der Begriffe selber ist. Allein durch dieses wird die Erkenntnis im logischen Sinne als objektiver Geltungszusammenhang über das tatsächliche Erkennen im psychologischen Sinne hinausgehoben und dadurch die Logizität der Subjekts-Objektskorrelation im Begriff der Erkenntnis garantiert. Diese ihrerseits sichert sodann erst auch den ohne sie im Subjektiven verbleibenden anderen von uns herangezogenen Korrelationen einen objektiven Geltungsanspruch, der in letzter Linie darauf beruht, daß die Empfindungsinhaltlichkeit als Elementarinhaltlichkeit der Erkenntnis selbst in den kategorialen und begrifflichen Geltungsbeziehungszusammenhang eingebettet ist und eingebettet sein muß, um selbst Bestand haben zu können.

Das tatsächliche empirische Erkennen, in dem sich das empirische Subjekt auf ein Objekt richtet, wird nun seinerseits erst ermöglicht durch die logische Subjekts-Objektskorrelation inhaltlicher Art, aus der begreiflich wird, daß das Objekt eben nichts

Starres, von der Erkenntnis im logischen Sinne (nicht im empirischen Sinne des tatsächlichen Erkennens) Abgelöstes oder Absolutes ist, sondern vom transzendentalen Subjekt bedingt ist, von dem also auch das empirische Subjekt und sein Objekt abhängt. Das Objekt in seinem weitesten Umfange besteht also nicht abgesondert vom transzendentalen Subjekt, wie dieses nicht abgesondert von jenem besteht. Beide sind darum aber nicht identisch. Denn sie verhalten sich, wie Bedingendes und Bedingtes. Sowenig Bedingendes und Bedingtes ohne einander sind, sowenig fallen sie doch zusammen. Gerade dieser Bedingungszusammenhang muß das recht verstandene transzendentale Subjekts-Objektsverhältnis gegen alle identitätsphilosophische Mißdeutung sichern. Wir könnten also unter transzendentalphilosophischen Gesichtspunkten zwar den Satz Schopenhauers unterschreiben: »Kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt.« Aber wir müßten nur gleich hinzufügen, daß wir dabei mit Schopenhauer nur dem Wortlaute, nicht aber dem Sinne nach übereinstimmten. Denn bei Schopenhauers Deutung der »Welt als Vorstellung« hat dieser Satz gerade nicht einen transzendentallogischen, sondern einen metaphysisch-vorstellungspsychologischen Sinn. Dieser wird aber an der einfachen Tatsache zum Scheitern gebracht, daß es unendlich viele Objekte gibt, die nicht von einem vorstellenden Subjekte vorgestellt werden, ja daß die vorstellenden Subjekte immer nur einen kleinen Ausschnitt aus der Allheit der Objekte vorstellen, mag, wenn sie vorgestellt werden, ihr Vorgestelltwerden auch immer nur in den Vorstellungen vorstellender Subjekte stattfinden können. Genau ebenso ist der transzendentalphilosophische Sinn, in dem jener Satz allein Gültigkeit hat, und der die logisch-inhaltliche Korrelation seiner Glieder dadurch zur endgültigen Klarheit bringen kann, gegen alle erkenntnispsychologische Ausdeutung gesichert. Auch erkenntnispsychologisch können wir sagen: Es gibt unendlich viele Objekte, die nicht Objekte eines wirklichen erkennenden Subjekts sind, weil sie tatsächlich nicht erkannt werden, mögen sie, wenn sie erkannt werden, auch immer nur im Erkennen erkennender Subjekte erkannt werden. Allein also im Sinne des transzendentalen Bedingungsverhältnisses sind Subjekt und Objekt nicht voneinander ablösbar, sowenig sie ebendarum miteinander identisch sind.

VIII.

Wir haben dieses transzendentale Bedingungsverhältnis zwar nur unter logischem Gesichtspunkte im Hinblick auf das Wertgebiet

der Erkenntnis berührt. Aber dieses beschränkende »nur« soll nicht eine Beschränktheit des logischen Gesichtspunktes auf das Wertgebiet der Erkenntnis, sondern lediglich die seiner Berührung durch unsere skizzenhafte Untersuchung bezeichnen. An sich ist der logische Gesichtspunkt der umfassende des *Λόγος* überhaupt. Mit diesem fällt in letzter Linie das transzendentale Subjekt selbst zusammen, das sich darum ebenso als Einheitsbedingung der Allheit der Objekte, wie als Einheit der Allheit der Wertziele erweist. Einerseits Grund, andererseits Ziel alles dessen, was da ist, macht der Logos das, was da ist, zugleich zum Mittler und Wege von seinem Grunde nach seinem Ziele. Das kann ich freilich hier auch nicht einmal andeutungsweise behandeln. Ein Hinweis darauf soll nur zeigen, daß in der Einseitigkeit der Untersuchung dieser Skizze nicht ein Verkennen der Universalität der Sache liegt. Ja, gerade die Einseitigkeit der Untersuchung kann, recht geführt, in den Dienst des Verstehens der Universalität der Sache gestellt werden.

Indem wir zunächst einseitig an das Objekt anknüpften, erwies sich doch die Grundlage der Objektsallheit im transzendentalen Subjekte als überzeitliches Tun, das auch das zeitliche Wirken, weil mit der Allheit der Objekte auch die zeitlich wirklichen und wirkenden Objekte bedingt. Und allein weil diese dadurch aller Starrheit und Abgelöstheit entkleidet wurden, läßt sich alles zeitliche Werden als ein Werden zu Werten hin verstehen. Wirklichkeit und Wert können so allein in der Wertverwirklichung eine synthetische Einheit gewinnen. Und diese Einheit wiederum kann allein getragen werden von einer Einheit, in der sich das Ganze der Werte selber zur Einheit, zum System zusammenschließt, wie das Ganze der Begriffe überhaupt. Dadurch kann die Universalität des transzendentalen Subjekts selber offenbar werden.

Ueber einige Grundfragen der Psychologie.

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).

Vorbemerkung: Dem Meister der Wissenschaftslehre, dessen Umgang und Werken ich so vieles danke, widme ich die folgenden Ausführungen, die — bei aller Verbundenheit mit den Sonderfragen der Psychologie — wissenschaftstheoretisch gedacht sind. Die Gedanken haben sich mir, in langer, der Psychologie wie der Philosophie zugewandter Arbeit ausgebildet. An einer geplanten ausführlichen Darstellung der Logik der Psychologie hindern andere Aufgaben; daher entschließe ich mich zu knapper Mitteilung dessen, was mir das Wesentliche scheint, verzichte (von einer begreiflichen Ausnahme abgesehen) darauf, mich mit andern auseinanderzusetzen, Eignes und Angeeignetes zu trennen. Die Sache möge für sich sprechen. Vielen vieles schuldig zu sein, bin ich mir bewußt, darunter gerade auch solchen, die mich zu fortarbeitendem Widerspruch angeregt haben. Der Einfluß der großen Philosophen der Vergangenheit ist selbstverständlich, darum nenne ich unter den Toten nur einige, die noch Zeitgenossen waren: Wundt, Münsterberg, James, Brentano, Th. Lipps, Dilthey, Simmel, Max Weber — und von Lebenden, ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Natorp, Bergson, Rickert, Husserl, Stumpf, G. E. Müller, William Stern, Max Scheler, Jaspers, Klages, Spranger, Pfänder, Moritz Geiger, Wolfgang Köhler. Ich hoffe, daß trotzdem oder gerade deshalb eine eigene Gesamtansicht erkannt werden wird, die auch das, was ich anderen verdanke, in neues Licht rückt.

Durch ihre Grundprobleme hängt jede Wissenschaft mit der Philosophie zusammen; sie lassen sich fruchtbar nur behandeln, wenn man beides, die lebendige Arbeit der Einzelwissenschaft und den philosophischen Zusammenhang im Auge behält. Die beiden hier möglichen Richtungen von der Philosophie zur Einzelwissenschaft oder umgekehrt von der Einzelwissenschaft zur Philosophie, unterscheiden sich so, daß die erste allein einen begründeten Zusammenhang gewährleistet, die zweite dagegen die Sicherheit bietet, von wirklichen Problemen der Wissenschaft zu reden. Eine vollendete Darstellung bedarf beider Betrachtungsweisen; für eine besondere Untersuchung empfiehlt sich bei dem Mangel allgemein

zugestandener philosophischer Grundsätze, die Richtung »von unten nach oben«.

Von der größten Not der Psychologie in ihrem gegenwärtigen Zustande soll ausgegangen werden, von der Kluft, die zwischen der »exakten« Arbeit der experimentierenden Forscher und der »einfühlenden«, »verstehenden« Seelenkunde des Historikers, des Erziehers, des Dichters sich aufgetan hat. Zwei verschiedene Erkenntnisarten scheinen hier nebeneinander zu bestehen, deren saubere Trennung allein vor phrasenhaften Vermischungen bewahren kann. Aber — wie scharf immer einige Theoretiker die Grenzen ziehen — jede wirkliche Forschung, die sich nicht auf wenige, künstlich isolierte Gegenstände beschränkt, muß sie überschreiten. Auch zeigt näheres Eindringen, daß der behauptete Gegensatz nicht so klar und eindeutig ist, wie viele meinen. Darum wird es nötig sein, zuerst die Fäden zu entwirren, die Erkenntnisarten klar zu scheiden und ihre Zusammenhänge darzulegen. Dabei wird sich ergeben, daß die Psychologie keine von beiden Arten entbehren kann. Um nun deutlich zu machen, wie sie sich zur Einheit verbinden, muß das Ziel der Psychologie bestimmt werden; denn am Ziele hat sich das Verfahren zu normieren. Ob das Ziel richtig bestimmt ist, bewährt sich an der Ansicht, die der Gegenstand der Wissenschaft von ihm aus bietet. Als eine Probe auf die Lösung ist daher die Grundeinteilung des Psychischen zu betrachten. Die drei folgenden Untersuchungen gehören so zusammen, obwohl jede von einem andern Punkte ausgeht.

I.

Die Erkenntnisarten der Psychologie.

Gegensätze werden an den äußersten Fällen am deutlichsten; doch ist nicht zu vergessen, daß hier nur von Erkenntnis der Wirklichkeit die Rede sein kann, daher reine Mathematik, reine Wertwissenschaft, reine Normation auszuschalten sind. Dann stehen eine physikalische Theorie mathematischer Form und eine Biographie wohl an den äußersten Enden. Der Physiker hat seinen Gegenstand als einen äußeren sich gegenüber und strebt, ihn ganz in mathematisch beherrschbare Beziehungen umzuformen; denn auch die Elemente, die er einführt, sollen womöglich vollständig durch die Beziehungen zueinander bestimmt sein. Es macht hierfür keinen wesentlichen Unterschied aus, ob — nach früher herrschender Annahme — diese Beziehungen sich zuletzt in Einzelbeziehungen

zwischen letzten Teilen auflösen lassen, oder ob, wie Wolfgang Köhler gezeigt hat, auch die Physik vielfach mit Beziehungen arbeitet, die an Ganzheiten haften, nicht an Teilen. Auch wenn »die Eigenschaften keiner physikalischen Struktur aus artgleichen Eigenschaften von Teilen summativ zusammenzusetzen«[1]) sind, bleiben die Ganzheiten, um die es sich hier handelt, räumliche Gestalten, bleibt, was entscheidend ist, die Erkenntnisweise dieser Gestalten die der Geometrie; denn wie immer man die Streitfragen über die Begründung der Geometrie entscheiden mag, eines wird nicht erschüttert: alle »Geometrien« setzen ein vollständiges Axiomensystem voraus, von dem aus die möglichen Gestalten rational ableitbar sind. Die räumliche Gestalt ist dem Physiker nicht (wie etwa dem Künstler) eine zuletzt nur »erlebbare« Qualität, sondern ein mathematisch beherrschbares Gebilde und als solches Träger einer bestimmten, durch eine Funktion ausdrückbaren Energieverteilung. Uebrigens beweist auch das andere Extrem, die Biographie, daß der Gegensatz zwischen Erklärung aus dem Ganzen und aus den Teilen nicht allein entscheidet; denn auch der Biograph vermag keineswegs alle ihm wesentlichen Erkenntnisse aus dem Ganzen des geschilderten Lebens heraus verständlich zu machen. Nicht nur in seiner Forschung stellt er die Einzeltatsachen als solche mühevoll fest — das könnte als bloße »Vorarbeit« beiseite bleiben — auch in der endgültigen Darstellung muß er sich oft begnügen, ein einflußreiches Ereignis einfach als etwas Letztes hinzunehmen. Aber selbst in den äußersten Fällen, wenn etwa eine körperliche Krankheit die Vollendung einer begonnenen Arbeit hindert, oder eine Entwicklungsrichtung jäh durch einen unvorhersehbaren Eingriff (Kriegsdienst z. B.) unterbrochen wird, ist es Aufgabe des Biographen, die Wirkung des Ereignisses »nacherlebbar« zu machen. Das ablenkende Ereignis ist für ihn als Biographen ein Letztes, hinter das er nicht spürt; erst wie es auf das von ihm erforschte Leben wirkt, wird wichtig. Der Gegenstand der Biographie ist grundsätzlich dem Biographen gleichartig; alles ihm Ungleichartige hat nur Bedeutung, sofern es auf diesen gleichartigen Gegenstand wirkt. Der Gegenstand des Physikers dagegen steht dem Physiker nur gegenüber, ist ihm wesensfremd. Auch der Biograph, soweit und solange er wissenschaftlich verfährt, erforscht die einzelnen Tatsachen »objektiv«, d. h. ohne Einmischung von Liebe und Haß; aber schon bei der Forschung bedient er sich der Möglichkeit des Nacherlebens als eines Leitfadens, und das so Erforschte wird zu einem Bilde gestaltet, das dem Gestaltenden

1) Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand S. 132, § 100.

verwandt ist. Darum erkennt der Biograph mit allen Seiten seines Wesens, während der Physiker alles, was an ihm selbst nicht »reiner Physiker« ist, beim Erkennen wie beim Darstellen, ausschalten soll. Man darf das nicht so mißverstehen, als ob das Ideal der Biographie ein von der Besonderheit des Biographen abhängiges Gebilde sei. Vielmehr, Biograph und Physiker stehen insoweit als Erkennende auf gleicher Stufe, als sie beide die Grenze der eigenen Individualität zu überwinden streben; aber sie tun das in ganz verschiedener Art: der Physiker so, daß er alle Erlebnisse, die als solche vom erlebenden Individuum abhängig bleiben, durch quantitative Bestimmungen ersetzt, die nur noch vom grundsätzlich überindividuellen Denken abhängen — der Biograph dadurch, daß er seine eigenen Kräfte positiv erweitert, daß er durch geschultes Mitleben die Schranken seiner Individualität zu sprengen sucht; der eine also durch strenge Aussonderung, der andere durch erweiternde Einbeziehung. Womit eng zusammenhängt, daß ein merkbarer Einfluß der Individualität des Forschers in beiden Fällen ganz verschieden zu beurteilen ist: beim Physiker als vollkommen seiner Aufgabe fremd, als ungehörig, beim Biographen als bloßes Zurückbleiben hinter dem Geforderten, als Ergänzungsbedürftigkeit.

Die Terminologie ist noch unfertig. Zwar für die eine Erkenntnisweise, die mitlebende, die hier am Biographen erläutert wurde, hat sich der Ausdruck »v e r s t e h e n« seit J. G. D r o y s e n (Grundriß der Historik) so eingebürgert, daß — trotz mancher Bedenken wegen drohender Aequivokationen — an ihm festgehalten werden muß: die andere aber, die am Physiker dargestellte, entbehrt einer zugleich eingeführten und brauchbaren Bezeichnung. »Erklären« — was manche dem Verstehen gegenüberstellen — paßt, wie sich weiter zeigen wird, gar nicht; »berechnen« ist allzu eng, deckt nur gewisse äußerste Fälle; ich schlage vor »e r f a s s e n« als Terminus dem »verstehen« gegenüberzustellen. Das Bild, das durch dieses Wort herbeigerufen wird, das Umgreifen eines deutlich abgegrenzten, festen Körpers weckt eine ganz passende erste Vorstellung des Gemeinten.

Der Terminus »erklären« für das, was wir »erfassen« nennen, wurde eben zurückgewiesen; damit ist auch behauptet, daß die Gleichsetzung »verstehender« und »beschreibender« Erkenntnis, die besonders für die Psychologie oft behauptet wird, nicht zu Recht besteht. Um das zu beweisen, muß der Sinn von »beschreiben« und »erklären« verdeutlicht werden. Etwas b e s c h r e i b e n bedeutet feststellen, was sich an ihm bemerken läßt. Das beschreibende Verfahren beschränkt sich also streng auf den Gegenstand. Freilich

ist das richtig aufzufassen: schon die Abgrenzung des Gegenstandes setzt irgendwie einen Grund des Abgrenzens voraus; ferner aber ist eine »vollständige« Beschreibung deshalb unmöglich, weil mit wechselnder Einstellung des Beschreibenden der Gegenstand immer neue Momente, Stücke und Beziehungen darbietet. Daher erfordert jede Beschreibung einen Gesichtspunkt des Wesentlichen. Eine Gegend wird in einem landwirtschaftlichen Werke anders beschrieben als in einem geologischen oder (wenn sie etwa Kriegschauplatz ist) in einem strategischen. Ferner arbeitet jede Beschreibung mit Begriffen, deren Bildung mehr voraussetzt, als was in dem zu beschreibenden Gegenstande liegt. Damit er z. B. als hell grünblau beschrieben werden kann, muß die ganze Farbskala bekannt sein. Meist dehnt man das, was zu einer Beschreibung gehört, dadurch noch aus, daß man unter die »Eigenschaften« eines Dinges auch solche rechnet, die erst durch Zusammenbringen mit anderen Dingen in Erscheinung treten. Härte eines Minerals z. B. bedeutet die Fähigkeit, gewisse Mineralien zu ritzen, von anderen aber geritzt zu werden. Die Beschränkung des beschreibenden Verfahrens auf den Gegenstand kann also weder bedeuten, daß die Mittel der Beschreibung dem Gegenstande allein entnommen sind, noch daß die Eigenschaften sich alle an ihm bemerken lassen, wenn er isoliert bleibt. Wenn man aber dem Worte »beschreiben« nicht jede abgrenzbare Bedeutung rauben will, ist daran jedenfalls festzuhalten, daß sich die Beschreibung auf das beschränkt, was mit irgendwelchen Mitteln unter irgendwelchen Umständen an dem Gegenstande bemerkbar ist.

Was wir »erklären« nennen, geht dagegen grundsätzlich über das am Gegenstand Gegebene und Aufweisbare hinaus. Das Wort bedeutet hell machen, nimmt also eine Dunkelheit im Gegenstande an. Diese ursprüngliche Bedeutung hat sich dahin präzisiert, daß erst etwas Neues, am Gegenstand als solchen noch nicht Bemerkbares, die Erhellung herbeiführt. Nicht nur Mittel des Verfahrens werden (wie schon beim Beschreiben geschah) herangebracht, sondern der Gegenstand selbst wird verändert. Da der Grund dieser Aenderung das Nichtausreichen des ursprünglichen Gegenstandes war, so muß er in irgendeiner Richtung über seinen bemerkbaren Bestand hinaus erweitert werden; die Aenderung des Gegenstandes ist Erweiterung: ich erkläre etwa eine an einem Knochen bemerkbare Anschwellung aus einem verheilten Bruch, d. h. ich vermehre den vorliegenden gewordenen Gegenstand um die Geschichte seines Werdens. Neben dieser kausalen Erweiterung steht die teleologische (ich erkläre den Bau eines Organs aus seiner Funktion)

und die strukturale (das Verhalten eines Kristalls zum Licht wird aus seiner — nicht bemerkbaren — Molekularstruktur erklärt). Es ist deutlich, daß besonders die strukturale Erklärung unter Umständen, bei Verfeinerung der Mittel des Bemerkens, Aussicht hat, in Beschreibung überzugehen. Aber solange ein solches Bemerken nicht möglich ist, bleibt es Erklärung. Eine Beschreibung darf nur Aufweisbares enthalten; eine Erklärung enthält stets solches, was im gegebenen Falle nicht aufweisbar ist (z. B. den Vorgang des Knochenbruchs), sie kann auch etwas einschließen, was überhaupt nicht aufweisbar ist (z. B. innere Struktur des chemischen Atoms).

Der Gegensatz: beschreiben-erklären kreuzt sich mit dem anderen: verstehen-erfassen. Wer einen Gesichtsausdruck beschreibt, will ihn verstehen; auch wenn er die Züge exakt angibt, ist dies nur Durchgang. Der Mineralog dagegen, der die Winkel an einem Kristall mißt, die Farbe spektroskopisch analysiert, beschreibt erfassend. Wenn er sich mit Merkmalen wie »rauh« oder »fettglänzend« begnügt, die nur »verstanden« werden können, so ist das vorläufig; solche Angaben sollen nach Möglichkeit durch erfaßbare Eigenschaften ersetzt werden. Physikalische Erklärung benutzt überall »erfaßbare« Ergänzungsglieder. Dagegen sucht geschichtliche Erklärung vielfach das volle Verständnis durch Einschiebung verstehbarer, aber nicht beobachteter oder überlieferter Züge zu gewinnen. So ist es z. B. ein Streit um verstehende Erklärung, wenn einige Historiker Konstantins Uebergang zum Christentum aus politischer Berechnung, andere dagegen aus aufrichtigem, wenn auch magischem Glauben ableiten.

Obgleich in der Psychologie ein Erfassen von dem ganz reinen, extremen Typus der Physik nicht möglich ist, so findet sich doch in ihr sowohl erfassendes, wie verstehendes Beschreiben und Erklären. Wo die Eigenschaften von Vorstellungen beschrieben werden, ist das Verfahren wesentlich erfassend; so wenn bei Gedächtnisversuchen festgestellt wird, ob das Erinnerte akustisch oder visuell auftaucht, ob alle seine Elemente gleich deutlich sind oder nicht, ob ein erinnertes Wort erst im Aussprechen sich einstellt usf. Das Erinnerte steht dabei als ein Objekt, wenngleich als ein sehr flüchtiges, zartes vor dem Beschreibenden, es ist nicht wesentlich schwerer zu fassen als ein rasch vergänglicher Schrei eines Tiers oder eine jeden Augenblick veränderte Wolkenfärbung. Die besonderen Schwierigkeiten der Selbstwahrnehmung treten dabei zurück, wie man sich aus G. E. Müllers Schilderung leicht überzeugt. Ganz anders eine Beschreibung, wie sie etwa

A. Pfänder von der »schwebenden Gesinnung« eines Festredners entwirft, der anfangs nur »unechte Liebesregungen« für den »allverehrten Jubilar« aufbringt, sich dann aber in einen »überhöhten seelischen Zustand« hineinredet. »Es zeigt sich nämlich dann, daß die unechte Liebe durch diesen neuen Gesinnungsstrom die Blutleere und Kernlosigkeit verliert, die für ihre Unechtheit charakteristisch war« . . . »Aber trotz dieser zuströmenden »Blutfülle«, durch die sie zu einer echten Regung wird, scheint ihr doch noch etwas zu fehlen, was anderen, in unverstiegenen seelischen Zuständen auftretenden Gesinnungsregungen zukommt. Es fehlt ihr gleichsam das volle Wirklichkeitsgewicht und die feste Lage innerhalb der soliden seelischen Realität. Die Liebesregung des überhitzten Festredners . . . . mag zwar echt und real sein, aber sie schwebt doch in der Höhe, abgetrennt von dem zurückliegenden Boden der »eigentlichen« seelischen Wirklichkeit«[1]). Die freie Benutzung der Bilder beweist schon, daß es Pfänder darauf ankommt, den Leser gleichsam in jene Gesinnungsart hineinzuversetzen, sie ihm nacherlebbar zu machen. Es ist völlig ausgeschlossen, daß jemand diese Eigentümlichkeit seiner Gesinnung bemerkt, während er sie hat — dieses Bemerken würde vielmehr die Gesinnung verändern oder gar zerstören. Höchstens in rückschauender Haltung kann der Festredner sich des »schwebenden« Charakters seiner Gesinnungsregungen bewußt werden. Man wird bemerken, daß nicht nur die Art der Beschreibung, sondern auch das Beschriebene in den beiden Beispielen verschieden ist. Das dürfte kein Zufall sein, wird sich aber erst später ganz aufklären lassen. Vorläufig sei nur darauf hingewiesen, daß die streng objektivistische Psychologie Münsterbergs alle Akte und Gefühle durch Empfindungen ersetzen will, die sich dann durch letzte Merkmale eindeutig beschreiben lassen. Münsterberg verfährt dabei rein additiv — man könnte sich aber, nach den Feststellungen Köhlers und Wertheimers eine veränderte Münsterbergsche Theorie denken, die psychische Gestalten möglichst erfassend beschreibt und streng erfaßten physikalischen Gestalten zuordnet.

Aehnlich steht es mit psychologischer Erklärung. Grundsätzlich erfassender Natur ist jeder Versuch, Psychisches durch einen zugeordneten oder in seine Lücken eingeschobenen physiologischen Vorgang zu erklären. Dem Verstehen dagegen dient die Einschiebung grundsätzlich bemerkbarer, aber im besonderen Falle nicht bemerkter psychischer Zwischenglieder, um das auffallende Handeln einer

1) Jahrb. f. Philosophie u. phänomenolog. Forschg. III, 4. 1916.

beobachteten Person zu erklären. Ganz deutlich lassen sich beide Arten der Erklärung bei den Annahmen über Unbewußtes unterscheiden. Während alle »Dispositionen« als ruhende Möglichkeiten gedacht, der erfassenden Erklärung dienen, sollen unbewußte Strebungen, Verarbeitungen, wie sie z. B. die Freudschen Theorien einführen, das Verständnis sonst unverständlicher Vorgänge herbeiführen. Aber nicht erst bei eingeschobenen hypothetischen Erklärungsgliedern zeigt sich der Gegensatz, sondern schon in den allgemeinen Sätzen, die der Erklärung einzelner Fälle dienen. Man vergleiche etwa die (erfassende) Jostsche Regel: die ältere Assoziation wird durch Wiederholung mehr gestärkt als die jüngere, mit dem Satze, der z. B. in der Theorie der Pseudologia phantastica eine Rolle spielt: der Lügner redet sich in seine Lüge so hinein, daß er sie glaubt.

Schon die Beispiele haben gezeigt, daß verstehendes und erfassendes Erkennen sich vielfach mischen. Aber das genügt nicht, vielmehr tritt, innerhalb der Wirklichkeitswissenschaften mindestens, keine der beiden Erkenntnisarten jemals ganz rein auf. Alle Erkenntnis der Wirklichkeit knüpft irgendwie an Erlebnisse an, so sehr sie auch bestrebt sein mag, diesen Erlebnischarakter nachträglich auszuschalten. Erlebnisse aber lassen sich nur verstehen und nur dem Verständnis vermitteln, d. h. man kann zuletzt dem andern nur die Mittel der Erregung des Erlebnisses aufweisen und ihn zum Erleben auffordern. Ein solcher Rest liegt sogar dort noch vor, wo die erfassende Erkenntnis der Wirklichkeit am reinsten gelingt, bei der räumlichen und zeitlichen Bestimmung. Raum und Zeit mag ganz in beherrschbare Relationen aufgelöst werden, die Relativitätstheorie mag so weit fortgeführt gedacht werden, daß sie den Erlebnisrest, der in der Unterscheidung der Zeit vom Raum liegt, völlig ausschaltet, immer bedarf die Wirklichkeitserkenntnis eines bestimmten Anfangspunktes der Raum-Zeitbestimmung. Dieser aber bleibt an den Standort des Beobachters gebunden, selbst wenn er auf das System der Milchstraße bezogen wird. Ja sogar wenn man darauf reflektiert, daß die Relativitätslehre jeden solchen Standpunkt jedem anderen gleichwertig machen will, bleibt doch in dem allgemeinen Begriff eins in einem (irgendwie bewegten) System stehenden Beobachters das letzte erlebbare Element deutlich erhalten. Anderseits gibt es keine Biographie ohne ein allgemein beherrschbares System von Orts- und Zeitbestimmungen, ohne Chronologie und Topographie. Aber diese auf beiden Seiten bestehende Unmöglichkeit ganz reiner Durchführung bedeutet doch nicht vollkommene Symmetrie. Vielmehr, während die erfassende

Erkenntnisart auf ein Minimum von nur noch Aufweisbarem (d. h. seinem letzten Wesen nach: nur noch Verstehbarem) hinsteuert, braucht die verstehende dauernd sehr bedeutende Anteile erfassender Erkenntnis, und bedient sich ihrer vollkommen unbefangen. Kein Historiker des Altertums verschmäht die Hilfe der Tabellen, die Sonnen- und Mondfinsternisse feststellen. Wenn das für die extremen Fälle gilt, so wird begreiflich — was sich schon vorher gezeigt hatte — daß eine sich in der Mitte zwischen den Extremen bewegende Wissenschaft beider Erkenntnisarten bedarf. Und zwar durchdringt diese Vereinigung die ganze Wissenschaft; in jeder Untersuchung lassen sich beide Verfahren nachweisen. Ich stelle etwa einen »psychologischen« Versuch an, d. h. ich untersuche die Abhängigkeit einer Aussage von den Größen, Größenverhältnissen, der Raumlage, Zeitlage usf. der Reize, habe dabei überall erfaßbare Objekte vor mir. Aber für die Deutung der Resultate ist mir mindestens ebenso wichtig die nebenhergehende Bemerkung, daß die Vp. nach einer Reihe von Versuchen mit gleicher Aussage in ihrer Haltung und ihren Gesichtszügen Spannung und Ungeduld verrät, eine Beobachtung, die nur mit Hilfe des verstehenden Erkennens möglich ist. Oder umgekehrt: ich suche eine Handschrift als Ausdruck zu verstehen, messe aber, um dieses Verständnis zugleich begründen zu können, dabei die Neigungswinkel der Schriftzüge und zähle die Absätze der Feder.

Gerade dieses Ineinander beider Erkenntnisarten erschwert die Einsicht in die Struktur des einzelnen Falles. Um deutlicher zu sehen, wird es nötig, verschiedene Unterarten des Verstehens auseinanderzuhalten. Zunächst ist das *Verstehen des Elementaren* zu unterscheiden vom *Verstehen des Zusammenhangs*. Die Analyse in Elemente dient dem erfassenden Erkennen, das Element wird als mit anderen Elementen verknüpfbar, als einem Ganzen in bestimmter Art eingeordnet erfaßt. Der qualitative Gehalt des Elementes jedoch läßt sich nicht »erfassen«. Es berührt uns zunächst fremd, wenn wir lesen, daß die Denker des siebzehnten Jahrhunderts im grün oder sauer etwas Undeutliches, Dunkles fanden — nichts scheint doch deutlicher als eine solche Qualität. Aber das von ihnen Gemeinte wird erkennbar, sobald wir bedenken, daß diese Qualität etwas Letztes, nur noch Erlebbares ist und einem diese Art des Erlebnisses Entbehrenden (z. B. einem Farbenblinden) nicht gegeben werden kann. Nur indirekt ist für ihn ein Zugang möglich, indem er etwa sichere Unterscheidungen anderer dort feststellt, wo er nicht unterscheiden kann und hier einen Unterschied ähnlicher Art zugibt, wie der von ihm zwischen gelb und blau erlebte

ist. Dieses Verfahren hat z. B. Helen Keller in dem Büchlein »Meine Welt« beschrieben. Uebrigens gilt das Gesagte nicht nur von dem, was man in der Psychologie gewöhnlich »Element« nennt, sondern ebenso von den Seiten (Momenten) der Elemente (z. B. Sättigung einer Farbe) einerseits, von sogenannten »Gestaltqualitäten« und Verwandtem anderseits. Ueberall ist die Analyse selbst ein erfassendes Verfahren, während der Gehalt des Analysierten nur verstanden werden kann, entweder unmittelbar von dem, der das Erlebnis hat, oder mittelbar von dem, der durch Analogie das Vorhandensein eines ihm unzugänglichen Erlebnisses und dessen mit eigenen Erlebnissen ähnliches Verhalten erkennt.

Auch einzelne seelische Zusammenhänge können durch einfaches Nacherleben verstanden werden; sie werden dann ähnlich wie vorher das Element als erlebbar aufgewiesen, dem Erleben dargeboten. Da hier die zeitliche Erstreckung alles Erlebens notwendig hinzukommt und dem Erlebten die Form gibt, kann man von »mitlebendem Verstehen« reden. Wenn die Daten als körperliche dargeboten werden, also z. B. Gesten, Physiognomien, Schriftzüge sind, spricht man von »einfühlendem« Verstehen. Mitlebend verstehen wir, daß ein Zorn sich selbst steigert, sich austobt, absinkt, daß ihm Ermattung folgt. Alles nur mitlebende Verstehen hat den Zusammenhang als etwas Letztes, über das nicht hinausgegangen werden kann, so wenig wie über das verstandene Element. Wohl kann eine Beschreibung, eine Zerlegung in Teile und Momente hinzutreten. Aber diese für die Wissenschaft nötige Analyse gibt nicht das Verständnis, klärt nur das Verstandene. Der Grund des Zusammenhangs liegt nie in den Teilen. Aber er kann in einem Andren liegen, das sich auch außerhalb des Zusammenhangs darstellen läßt. Leicht verdeutlicht sich das am zweckgeleiteten Handeln. Wenn wir erfahren, daß ein Kranker sich für behext durch eine bestimmte Person hält und nun einen Gegenzauber anwendet, dann ist der ganze (vielleicht sehr ausgedehnte) Komplex seines Verhaltens als Zusammenhang verstanden von einem rationalen einsehbaren Ganzen aus, dessen sämtliche Verbindungen durchsichtig sind. Die Krankheit wird auf eine Schädigung durch böse Mächte zurückgeführt, diese werden als in der Gewalt der Hexe stehend angenommen, es wird geglaubt, daß dem Zauber durch einen Gegenzauber Abbruch getan werden kann, also wird der Gegenzauber ermittelt und angewandt. Der Verstehende denkt dabei den Zusammenhang zwischen Krankheit — Zauber — Gegenzauber als rationalen, außerseelischen Zusammenhang. Vom seelischen Zusammenhang hat sich ein

»S i n n« dieses Zusammenhangs gelöst. Das Beispiel zeigt zugleich, daß diese S i n n d e u t u n g unabhängig davon ist, ob der Verstehende den Sinn für richtig hält. Auch wer nicht an Hexerei glaubt, versteht die Handlungen dessen, der sich für behext hält, wenn er nur weiß, daß ihnen dieser bestimmte Zauberglaube zugrunde liegt. Diese Art des Verstehens ist nicht auf Handlungen beschränkt; ich verstehe z. B. das hingegebene, alles andere abwehrende Verhalten eines Musik hörenden Menschen, wenn ich Musik als Träger ästhetischen Sinnes weiß. Der Sinnzusammenhang, von dem her der seelische Zusammenhang verstanden wird, braucht also kein rationaler Zusammenhang zu sein. Aber da der Fall des rationalen Zusammenhangs besonders deutlich ist, wurde diese Art des Verstehens von M a x W e b e r zuerst als r a t i o n a l e s Verstehen ausgezeichnet. Wir müssen den Begriff weiter nehmen, wollen von s i n n g e l e i t e t e m Verstehen reden [1]). Alles sinngeleitete Verstehen schließt mitlebendes in sich. Die Zusammenhänge von Zielvorstellung und Handlung, von Lust und Festhalten, Unlust und Abwehr usf. können nur mitlebend verstanden werden, sind aber in jedem sinngeleiteten Verstehen vorausgesetzt. Umgekehrt: wenn mitlebendes Verstehen ein Ganzes ergeben soll, muß eine Sinnleitung hinzutreten. Dahin gehören z. B. alle Versuche, das Seelenleben vom Organismus her, als im Dienste der Erhaltung, Entfaltung, Fortpflanzung stehend zu erklären: die bei Uebermüdung sich aufdrängenden von der Arbeit ablenkenden Bilder sucht man etwa zu verstehen als Selbstschutz des gefährdeten Organismus. Auch hier ist der Sinnzusammenhang selbst deutlich außerseelisch. Durch die Sinnleitung wird das Verstehen von den einfühlenden und mitlebenden Fähigkeiten unabhängiger. Insbesondere setzt jene besondere Art sinngeleiteten

---

1) Ueber das Verhältnis des sinngeleiteten zum mitlebenden Verstehen vgl. jetzt bes. R i c k e r t: Grenzen, 3. Aufl. 1921. IV. Kap. 9. Abschnitt. Manche Unterschiede von Rickert erklären sich einfach aus dem verschiedenen Thema. Mein Ziel ist die Psychologie, das Rickerts die Geschichte. Dazu kommt ein terminologischer Unterschied, der wohl auch mindestens teilweise in dem thematischen begründet ist. Das Wort »verstehen« umfaßt bei Rickert nur das Sinnverstehen, bei mir auch das mitlebende Verhalten und das qualitative Erfüllen der Elemente. Dagegen behandle ich das Verstehen irrealen Sinnes nicht. Sachlich scheinen mir folgende Differenzpunkte zu bestehen: 1. Die Psychologie ist nach meiner Ueberzeugung auch verstehende Wissenschaft, und zwar kann sie das Verstehen nirgends entbehren — dadurch wird sie als Hilfswissenschaft der Geschichte wichtiger. 2. Es gibt mitlebendes Verstehen ohne Sinnverstehen, dagegen gibt es kein Sinnverstehen realer Vorgänge ohne mitlebendes Verstehen; denn schon die verschiedenen Arten, sich zu einem Sinngehalt zu stellen, können nur mitlebend verstanden werden (z. B. der Unterschied von »bloß verstehen« und »wirklich darin leben«).

Verstehens, die auf den Zusammenhang von eingesehenem Zweck und zweckgeleitetem Handeln geht, das zweckrationale Verstehen, nur das allgemeine Nachleben des Zusammenhangs von Zweck und Handlung voraus, das jedes deutende und handelnde Wesen besitzt; einfühlendes Verstehen dagegen fordert differenzierte Fähigkeiten des Mitlebens, die freilich ausgebildet werden können, auf die aber nicht zu rechnen ist. Die Erweiterung des einfühlenden Verstehens erfolgt daher durch Aufzeigung, Uebung und ist bei jedem durch seine Erlebnisfähigkeit begrenzt, wiewohl bei den meisten der Umfang möglichen, sekundären (induzierten) Nacherlebens größer sein dürfte als der des ursprünglichen Erlebens. Dagegen erweitert sich das rationale Verstehen durch die verstandesmäßige, daher allgemein mitteilbare Einsicht in die Mannigfaltigkeit der Zwecke und Ansichten. Der ganze Umfang der objektiven Geisteswelt kann so dem psychologischen Verständnis dienen. Trotzdem stehen viele Psychologen dem sinngeleiteten und ganz besonders dem rationalen Verstehen mißtrauend gegenüber, weil es in der Tat die Gefahr in sich schließt, das Seelenleben falsch zu rationalisieren. Indessen — auch die Abweichungen z. B. von zweckrationalem Verhalten lassen sich nur am Schema einer zweckrationalen Einheit als Abweichungen ablesen. Sinngeleitetes und speziell auch rationales Verstehen ist für die Psychologie unentbehrlich; nur ist es durchaus nicht apriori gewiß, daß ein bestimmtes Stück Seelenleben sich ganz sinnhaft oder gar rational verstehen läßt. Ja nicht einmal das darf vorausgesetzt werden, daß alles Seelenleben überhaupt verständlich ist. Verstehbarkeit und erst recht sinngeleitete Verstehbarkeit ist, kantisch zu reden, für die Psychologie immer nur regulatives, nie konstitutives Prinzip. Gerade die Grenzen der Verständlichkeit treiben die Psychologen immer wieder zu erfassenden Erklärungsversuchen.

Daß in der Psychologie erfassendes und verstehendes Erkennen zusammenwirken müssen, ist immer von neuem deutlich geworden. Wie das zu geschehen hat, kann erst aus dem Ziele der Psychologie klar werden. Die Aufgabe einer Wissenschaft aber und ihr Gegenstand sind innig miteinander verbunden.

II.

Gegenstand und Aufgabe der Psychologie.

Wie der Gegenstand des Erkennens überhaupt durch die allgemeinen Formen der Erkenntnis bestimmt ist, so der Gegenstand jeder einzelnen Wissenschaft durch die von ihrer besonderen Aufgabe

her modifizierten Denkformen. Darum muß die philosophisch endgültige Theorie jeder Einzelwissenschaft von deren Aufgabe ausgehen, die als eine Besonderung der allgemeinen Aufgabe wissenschaftlicher Erkenntnis abzuleiten ist. Demgegenüber erscheint eine Betrachtung prinziplos, die den Gegenstand der Wissenschaft wie etwas, sei es auch nur in unklaren Umrissen, bereits Bekanntes voraussetzt. Aber sie entgeht dafür leichter der Gefahr, der jene strengere Art des Vorgehens ausgesetzt ist, nämlich die in der lebendigen Wissenschaft vorwaltenden Interessen und Probleme durch eine Konstruktion zu verfehlen, die von unvollständigen Prämissen ausging. Eine gewisse »Naivität« des Anfangs, ein Hinnehmen des Gegenstands als eines einfach gegebenen, zunächst durch den engen Rahmen dieser Abhandlung geboten, hat also auch sachliche Vorzüge.

Etwas unbestimmt Gegebenes verdeutlicht man sich durch Vergleichung; darum pflegt man den Gegenstand der Psychologie gegen den der Körperwissenschaften abzugrenzen, gleich als ob alle Gegenstände der Wirklichkeitswissenschaften durch diese Disjunktion umfaßt würden. Das trifft jedoch nicht zu; und es ist ein Hauptverdienst der neueren Theorie der Kulturwissenschaften, vielfach im Anschluß an ältere philosophische Gedanken und orientiert an der Arbeit der Geschichte, Staatslehre, Rechtswissenschaft usw., das Ungenügende dieser Zweiteilung erwiesen zu haben. Vielmehr, der Gegenstand der Psychologie hebt sich ebenso wie von der Körperwelt auch von der Welt der objektiven Schöpfungen des Geistes ab. Hier wie dort zeigen sich bestimmte Gebilde, wohlgegliedert, dem objektiven Erfassen zugänglich. Beiden Reichen fester Gestalten gegenüber nimmt sich der Gegenstand der Psychologie aus wie ein flüssiges, ungreifbares Element. Wenn die Körper wie die Kulturgebilde aus dem Erleben herausgestellt, in ihm nur gemeint, gesehen, geformt sind, so ist »Gegenstand« der Psychologie zunächst das »Erleben« selbst, auf das sich zurückzuwenden (zu »reflektieren«) dem Geiste das Unnatürlichste und Schwierigste ist. Man wird einwenden, daß ich hier nicht tue, was ich mir soeben vorgesetzt habe — nämlich im Zusammenhang mit der wirklichen Arbeit der Wissenschaft bleiben. Denn diese Arbeit hat ja eine Fülle indirekter Methoden ausgebildet, mit deren Hilfe jenes Ungreifbare nun doch gegriffen wird. Aber eben die Indirektheit dieser Methoden zeigt die alte Schwierigkeit als noch bestehend auf; und bekanntlich beginnt der Streit der Psychologen, sobald die anerkannten Tatsachen in den Bau einer Wissenschaft vereinigt werden sollen. Die beiden Welten, von denen der Gegenstand der Psychologie sich ab-

hebt, sind zugleich die Ausgangsgebiete für die Erforschung des Psychischen; und schon die Tatsache, daß dieser Ausgangsgebiete zwei sind, schließt Gefahren für die Einheit der Psychologie in sich. Aber die Uneinheitlichkeit wächst noch dadurch, daß auf beiden Seiten bei genauerem Hinsehen mehrere Möglichkeiten der Orientierung bestehen. Die Körperwelt kann entweder »naiv«, d. h. so betrachtet werden, wie wir sie im Leben zu betrachten pflegen — dann gehören die Farben, Töne und die übrigen Qualitäten ihr an — oder sie wird als der quantifizierte Gegenstand der Physik genommen, dann fallen die Qualitäten aus ihr heraus, sind nun entweder als »Empfindungen« der Psychologie zuzuweisen oder bilden das Gebiet einer besonderen Wissenschaft (der Phänomenologie im Sinne von Stumpf). Anderseits: die Kultur ist Gegenstand der Geschichte und der systematischen Kulturwissenschaften, beide haben zur Psychologie augenscheinlich ein verschiedenes Verhältnis. Will man also den Gegenstand der Psychologie von Anfang an negativ (durch Ausschließung der Gegenstände anderer Wissenschaften) oder sekundär (durch Anlehnung an diese Gegenstände) bestimmen, so gerät man durch die Vielheit möglicher Anknüpfungen in Verlegenheit. Daher werde vom Positiven, vom Zentrum ausgegangen — dann wird sich auch das Verhältnis zu dem Aeußern klären lassen.

Gegenstand der Psychologie ist das seelische Leben, der Fluß, der zwischen den beiden Ufern der Körper- und Geisteswelt fließt. Aber dieses Bild des Flusses, so gerne man es wählt, und so gut es den Gegensatz des seelischen Geschehens gegen die reale Festigkeit der Körper und die ideale Bestimmtheit der Geisteserzeugnisse ausdrückt, ist doch unvollkommen, daher irreführend. Es ist dem Seelenleben notwendig, auf jene festen Gegenstände sich zu beziehen, sie zu meinen — jene Gegenstände werden durch dieses »Gemeintsein« in das Seelenleben hineingezogen — und in diesem Hineingezogensein sind sie zugleich Teile des Gegenstandes der Psychologie. Nicht nur das Wahrnehmen des Körpers und der Gehorsam gegen ein Gesetz hat in der Psychologie eine Stelle, sondern der Körper selbst als wahrgenommener und das Gesetz, sofern es als verpflichtend erlebt wird. Diese durchaus notwendige Erweiterung hat manche zu der Behauptung geführt, daß alles eigentlich oder doch zunächst psychisch sei. Aber die gleiche Möglichkeit, ja Notwendigkeit, »alles« in sich hineinzuziehen, besteht für jede Betrachtungsweise der Welt. Alles Wirkliche hat eine Seite, nach der es Gegenstand der Physik ist; denn irgendwie ist auch das reinste geistige Schaffen an physische Energie gebunden. Ebenso läßt sich alles,

auch die Erkenntnisse des Physikers, als Lebensfunktion, als »Anpassung« auffassen, wie die Denkökonomiker und Pragmatisten zeigen; Rickert hat mit Recht die Natur, den Gegenstand der Naturwissenschaft, ein Kulturgut genannt; und daß jede Erkenntnis, auch jedes seelische Geschehen eine »geschichtliche« Seite, sogar im prägnanten Sinne des Wortes Geschichte hat, ist leicht ersichtlich: der Deutsche des 20. Jahrhunderts erlebt das Licht, den Körperschmerz oder was es sei, anders als der Römer des ersten. Die Abgrenzung der Gegenstände der Wissenschaften zerlegt die Welt nicht in ein Mosaik von Stücken. Aber es ist auch nicht richtig, nur von einer Verschiedenheit der Betrachtungsweisen der Welt zu reden, obwohl diese Rede immerhin einen Teil der Wahrheit ausdrückt. Vielmehr gibt es für jede Wissenschaft ein Zentralgebiet, das sich als Stück oder als Moment der Wirklichkeit aufweisen läßt, und um das sich, von dieser Wissenschaft her gesehen, alles andere gruppiert. Es ist, als versetze jede Wissenschaft den Erkennenden an einen anderen idealen Ort, von dem aus sich ihm ein neues Weltbild bietet; aber so, daß diese Bilder nicht nur verschiedenes Zentrum und verschiedene Perspektive haben, sondern daß jedem Ort zugleich ein ganz anderes Sehorgan entspricht, daß die Organe der Betrachtenden zugleich Funktionen des idealen Ortes sind. Für die Psychologie ist dieser ideale Ort das Erleben und das Erlebnis, zunächst in aller seiner Unbestimmtheit und mangelhaften Abgegrenztheit.

Ein Einwand liegt hier nahe: daß die Erlebnisse Ausgangsmaterial der Psychologie sind, leugne niemand; aber das Ausgangsmaterial einer Wissenschaft sei von ihrem Gegenstande wohl zu unterscheiden. Die Geschichtswissenschaft etwa muß von den »Quellen« ausgehen, ihr Gegenstand aber sind nicht die Quellen, sondern das Geschehen, von dem sie Kunde geben. Die Erlebnisse könnten zur Psychologie sehr wohl die Stellung haben wie die Quellen zur Geschichte. Als Gegenstand kommen sie schon deshalb nicht in Betracht, weil es in ihrer Natur liegt, nicht gegenständlich zu sein. Schon die Bezeichnung »Erlebnisse«, die das Erleben in eine Mehrzahl unterscheidbarer Einheiten zerlege, fälsche im Grunde das, was im Erleben als solchem wirklich vorliegt. »Gegenstand« einer Wissenschaft sei das von ihr Gemeinte, durch sie zu Gewinnende — das aber müsse immer etwas Feststellbares, in Begriffe Faßliches, dem Erkennen Gegenüberstehendes sein.

Dieser Einwand legt in der Tat die große Schwierigkeit bloß, die nicht etwa nur die Gegenstandsbestimmung der Psychologie, sondern die Psychologie selbst bei jedem ihrer Schritte zu über-

winden hat. Die ganze Geschichte der Psychologie läßt sich betrachten als ein Versuch, durch die verschiedensten Theorien und Methoden diese Schwierigkeit zu überwinden. Naive Vergegenständlichung des Seelischen in der älteren Assoziationspsychologie, Zurückführung des Erlebens auf eine substantielle Seele mit festen »Vermögen« oder auf ein unbewußtes psychisches Reales, Orientierung am physikalischen »Reiz«, an der »Ausdrucksbewegung« oder am »Gehirnprozeß«, Rekonstruktion der Genese des Geistigen in der Seele — alles das sind solche Ueberwindungsversuche, und jeder Psychologe weiß, wie viel er einzelnen von ihnen dankt. Aber wenn man sich diese Dienste vergegenwärtigt, so erkennt man, daß die Erlebnisse gerade die Stellung der »Quellen« nicht besitzen. Als »Erlebnisse« sind sie nicht aufzubewahren; und die älteren Darstellungen der Psychologie sind deshalb oft so arm an Gehalt, weil von den Erlebnissen in ihnen nur zu finden ist, was sich in allverbreiteten Wörtern der Sprache oder in früheren Theorien niedergeschlagen hat. Ein Dienst der »objektivistischen« Forschung ist, daß sie Mittel bereitstellt, gewisse Erlebnisse immer wieder zu erzeugen, und nun statt mit den unbestimmten Residuen, mit diesen neu erzeugten arbeitet; ein anderer, daß sie die Aussagen über Erlebnisse oder die objektiv gewordenen Erlebnisspuren festhält und so ein brauchbares, mannigfaltiges und möglichst zuverlässiges Ausgangsmaterial sichert. Dieses Ausgangsmaterial kann man den Geschichtsquellen eher vergleichen als die Erlebnisse, die aus ihm vielfach erst wiederzugewinnen sind, wie das Bild wirklichen Geschehens aus den Quellen. In gewisser Art analog verhält sich die objektivistische Theoriebildung, gerade wo sie bestimmt und exakt zu sein sucht, zum prinzipiellen Verständnis der Natur der Erlebnisse; sie läßt die Beziehungen des Erlebens zum Festen deutlich erkennen, zeigt damit aber gerade den Unterschied zwischen ihm und dem Festen auf. Man kann die objektivistischen Theorien (besonders die naturalistischen, weil sie weit mehr als die kulturwissenschaftlich-objektiven durchgebildet worden sind), als einen großartigen Umweg ansehen, durch die Negation zum Erfassen dessen zu gelangen, was unmittelbar nicht erfaßt werden kann. Wenn an Stelle der vagen Halbtheorien von Vorstellungen in bestimmten Ganglien eine Bemühung tritt, sich das Geschehen im Gehirn wenigstens nach dem allgemeinen Schema physiologischen Geschehens in einer durchführbaren Hypothese begreiflich zu machen, dann muß der grundsätzliche Unterschied zwischen jeder solchen Konstruktion und den Erlebnissen selbst ganz deutlich werden. Aus den

Arbeiten eines exakten, objektivistischen Forschers wie G. E. Müller leuchtet überall das Erleben als solches mannigfaltig und eindringlich hervor, ebenso wie man dessen Unterschied vom Objektiven vielleicht am deutlichsten aus dem konsequentesten objektivistischen Theoretiker, aus Münsterberg, lernen kann und zwar nicht aus dem, was er — höchst anfechtbar — als Beschreibung des Erlebens gibt, sondern aus der Vergleichung seiner theoretischen Konstruktion mit irgendeiner wirklichen psychologischen Arbeit. Es ist kein Zufall, daß Wundt zu seiner »Aktualitätslehre« gerade von der physiologischen Psychologie her kam, und daß Bergson mit Vorliebe an psychopathologische Beobachtungen anknüpft. Was sich so an den Schicksalen der Wissenschaft zeigt, ist nun an Beispielen deutlich zu machen. Wenn von einem »Akte«, etwa dem des aktiven Aufmerkens gesagt wird, er sei nicht gegenständlich, oder das Erlebnis »aktive Aufmerksamkeit auf« sei als Erlebnis nicht mit irgend etwas, was »Objekt« ist, z. B. mit einer »Vorstellung«. einem »Begriff«, einer »Spannungsempfindung« artgleich oder gar identisch, so liegt in diesem negativen Satze bereits eine Vergegenständlichung des Aufmerksamkeitsaktes. Er ist als ein »etwas« gemeint, wird als dies »etwas« von jedem vollobjektivierbaren Etwas unterschieden. Und zwar ist das gemeinte »Etwas« nichts Leeres; vielmehr, gerade indem ich aufgefordert werde, den Aufmerksamkeitsakt von den Gegenständen, auf die er gerichtet ist, von dem, was er an diesen Gegenständen heraushebt, verdeutlicht usf., von den Spannungsempfindungen, die ihn begleiten, zu unterscheiden, wende ich mich auf den Akt selbst zurück, »reflektiere« ich auf ihn. Dabei werde ich mir bewußt, daß das in Gegenstandstellung Gebrachte nicht der Akt selber ist; aber gerade in dieser Negation wird die Eigenart des Aktes deutlich. Noch schärfer, wiewohl noch weiter von den heute in der Psychologie herrschenden Denkweisen abweichend, läßt sich das vom denkenden »Ich« her einsehen. Das denkende Ich ist sich nie Gegenstand; denn was am Ich in irgendeinem Denkakte gedacht ist, das ist eben in diesem Denkakte nicht denkendes Ich. Und doch läßt sich das Ich nur umschreiben als Selbstbewußtsein, d. h. als das, was allein sich selbst Gegenstand sein kann. Man wird geradezu hingetrieben zu der paradoxen Formulierung: das Ich ist sich Gegenstand, indem es sich von allem, was ihm Gegenstand werden kann, unterscheidet. In diesem Satze ist die Bemühung um eine Theorie des Selbstbewußtseins ausgedrückt, nicht das Erlebnis des Selbstbewußtseins, als welches vielmehr wie etwas Einfaches, Direk-

tes erscheint. Aber die Theorie gehört doch zum Erlebnis; diese Unterscheidung vollzieht sich nicht nur in Sätzen wie »ich habe einen Leib«, »ich bin N. N.« — worin das Ich von seinem Leib, von seiner sozialen Person, so sehr sie zu ihm gehören, sich trennt — sondern schon in dem Aufmerken des kleinen Kindes, das nach einer Beobachtung Preyers wiederholt abwechselnd auf seinen Kopf und auf den Tisch schlägt und so lernt, den Leib von den Dingen zu unterscheiden, dabei aber in seinem Aufmerken auf den Leib (das sich an seinem Gesichtsausdruck erkennen läßt) augenscheinlich »an sich« auch dem Leibe »gegenübersteht«.

Das Problem des Selbstbewußtseins ist das Grundproblem aller Psychologie. Die voranstehenden Bemerkungen sollen zeigen, daß es nur durch ein Denken lösbar ist, welches sich der Negation als eines Mittels positiver Erkenntnis bedient. Ein solches Denken kann man mit historischem Recht (das näher zu erweisen hier nicht der Ort ist) dialektisch nennen. Das Grundproblem der Psychologie fordert also dialektisches Denken oder ist philosophisch; denn jedes Problem, dessen Lösung durch den Widerspruch hindurchführt und nur so möglich ist, daß dieser Gang durch den Widerspruch in der Lösung erhalten bleibt, läßt sich erst im Zusammenhange des Ganzen der Erkenntnis verstehen oder ist philosophisch. Ebenso bedarf umgekehrt jedes philosophische Problem dialektischer Behandlung. Ich werde an anderem Orte diese Sätze zu begründen haben, hier müssen sie als bloße Lehnsätze stehen bleiben.

Für die klare Darstellung mag eine terminologische Unterscheidung nützlich sein. »Gegenstand« im weitesten Sinne des Wortes ist alles, was gedacht werden kann, also z. B. auch das gedachte Ich. Dieser umfassendste Begriff läßt sich in zwei Klassen teilen: Gegenstände, die als Gegenstände adäquat erfaßt werden, und solche, bei denen dies nicht der Fall ist, z. B. Akte. Die erste Klasse werde als die der »Objekte« bezeichnet. Daß »Objekt« und »Gegenstand« in verschiedenen Sprachen einander entsprechen, schadet nichts, deutet vielmehr auf die innere Dialektik der nichtobjektiven Gegenstände hin.

Man wird im Hinblick auf die erfolgreiche Einzelarbeit, die des dialektischen Verfahrens entbehren kann, leugnen wollen, daß das Problem des Selbstbewußtseins Grundproblem der Psychologie oder daß dieses Problem dialektisch ist. Aber beides widerspricht sich nicht. Auch der Physiker etwa arbeitet mit seinen Grundbegriffen, ohne deren Abhängigkeit von bestimmten Erkenntniszielen immer zu berücksichtigen; ja er kann höchst fruchtbar

arbeiten, ohne sie auch nur zu wissen. So mag der Psychologe von »Gefühl«, »Streben«, »Akt« reden, ohne die besonderen Schwierigkeiten ihrer Vergegenständlichung durchdacht zu haben; genug, daß er Methoden findet, diese Schwierigkeiten praktisch zu überwinden, oder auch nur ihnen — im Interesse der ihn gerade beschäftigenden Sonderaufgabe — aus dem Wege zu gehen. Es gilt für viele Einzelprobleme gleichviel, ob und in welchem Sinne »Akte« zu den »Gegenständen« der Psychologie gehören. Die Meumannsche Theorie etwa, daß die ersten Kindersätze voluntativ-affektive Bedeutung haben, bleibt unabhängig davon, wie man sich den Willen weiter erklärt, ob man ihn für ein Erlebnis eigener Art nimmt, ihn als etwas eigenartig »Unbewußtes« faßt, oder ihn ganz aus nicht voluntativen Teilen aufbauen zu können meint; denn selbst im letzten Falle ist »Wollen« ein von bloßem »Vorstellen«, »Meinen« usf. verständlich unterschiedener »Komplex«, mag er auch mit jenen anderen »Komplexen« die Elemente teilen. Wie die »Vergegenständlichung« des Wollens gelungen ist, mag dunkel bleiben — genug, sie ist in irgendeiner, für die besondere Aufgabe genügenden Art geleistet. Wenn dagegen die Grundprobleme der Psychologie (keineswegs erst: wenn die wissenschaftstheoretischen Probleme, die die Psychologie stellt) in Angriff genommen werden sollen, ändert sich das Verhältnis. Die Frage, ob »Akte« unter den Elementen der Psychologie vorkommen dürfen, setzt eine Entscheidung darüber voraus, ob Akte »bewußt« sein können; und die Beantwortung dieser Frage wieder hängt davon ab, was es heißt, »bewußt sein«, ob das, wie vielfach als selbstverständlich angenommen wird, identisch ist mit »gegenständlich bewußt sein«. Unter Voraussetzung dieser Identität besteht nämlich die Disjunktion: entweder »Akte« sind unter den Elementen der Psychologie entbehrlich, oder einige Elemente der Psychologie, eben die Akte, sind prinzipiell »unbewußt«. Der Psychologie E. v. Hartmanns liegt diese Voraussetzung zugrunde, ohne daß der sonst scharfsinnige Denker sie geprüft hätte, und noch William Stern folgt ihm nach, wenn er die Akte als notwendig außerbewußt setzt. In der Tat ist die Art, in der Akte »bewußt« sind, von der gegenständlichen Bewußtheit ganz und grundsätzlich verschieden. Sie ist nicht beschreibbar — aber durch den Umweg der Negation, der mißlingenden Objektivierung kann auf sie hingewiesen, kann sie »verständlich« gemacht werden.

Gegenstand der Psychologie ist also das Erleben [1]) und dieser

---

1) Das Wort »Erleben« ist hier im weitesten Sinne gebraucht. Es ist vor allem nicht beschränkt auf erlebte Objekte, sondern umfaßt die Erlebnisweise selbst

Gegenstand ist mindestens teilweise so beschaffen, daß er, wenn vergegenständlicht, denaturiert wird. Erleben ist in doppeltem Sinne »individuell«. Erstlich ist jedes Erleben ein einzelnes; auch wenn ich jetzt einen allgemeinen Satz denke, ist zwar der Sinn des Satzes allgemein, mein Denken aber als Erlebnis einmalig, besonders. Dieses Erlebnis des Denkens kann mit anderen Denkerlebnissen dasselbe meinen, es kann auch mit anderen Aehnlichkeit haben, unter denselben Begriff zu bringen sein — aber es kann nicht mit einem anderen Erlebnis identisch sein. Zweitens aber steht jedes Erlebnis in einem »Erlebniszusammenhang«, der als solcher individuell ist. Kein Erlebnis ist als Erlebnis aus diesem Zusammenhang in einen anderen überzugehen fähig. Aufgabe der Psychologie nun ist es, das in diesem doppelten Sinne individuelle Erleben durch allgemeine Begriffe zu erkennen. Sofern es sich dabei um Ueberwindung der ersten Art von Individualität (Individualität des Einzelerlebnisses) handelt, liegt grundsätzlich nur das gleiche Problem vor, wie bei jeder anderen allgemeinbegrifflichen Wissenschaft von Wirklichem. Höchstens dadurch könnte hier eine Erschwerung eintreten, daß zugleich die Widersetzlichkeit des Erlebens gegen die Vergegenständlichung sich geltend macht. Aber diese »Widersetzlichkeit« ist selbst allgemeine Eigenschaft mindestens eines Teils oder einer Seite der Erlebnisse, und die Mittel ihrer Ueberwindung lassen sich ebenfalls allgemein angeben. Eine besondere Schwierigkeit bringt dagegen die zweite Art von Individualität des Erlebens, die Zugehörigkeit zu einem individuellen Erlebniszusammenhange, mit sich. Während kein Erlebnis als Erlebnis aus einem Zusammenhang unmittelbar in den andern übergehen kann, sollen die Begriffe von allen gleichmäßig erfaßt werden; sie sind als ideale Begriffe überindividuell gültig und nähern sich empirisch dieser überindividuellen Geltung dadurch an, daß jeder, unabhängig von der Individualität seines Erlebens, fähig sein soll, sie zu erfassen. Während also das durch die Begriffe Gemeinte notwendig einem individuellen Zusammenhang angehört, sollen die Begriffe von dieser Individualität unabhängig sein. Indem die Begriffe diese intersubjektive Allgemeinheit besitzen,

mit. Es umspannt ferner auch die »oberflächlichsten«, »flüchtigsten« Eindrücke, Gefühle, Regungen, hat nicht jene prägnante Bedeutung, die man meint, wenn man z. B. vom Erzieher Erzeugung von »Erlebnissen« fordert. Dagegen soll das Wort insofern streng genommen werden, als es das als Erlebnis betrachtete Erlebnis bedeutet, also nicht etwa das, was in dem Erlebnis gemeint ist (wohl aber das Meinen als Erlebnis), sofern es nicht im Erlebnis gegeben ist, ebensowenig das, was dem Erlebnis nur zugeordnet wird (z. B. der Gehirnvorgang).

werden sie zugleich objektiv auf die Teile verschiedener Erlebniszusammenhänge anwendbar. Ja darin besteht ihre zugleich praktische Bedeutung: sie dienen der Ueberwindung jener Abgeschlossenheit und Eingeschlossenheit der Erlebnisse in den individuellen Zusammenhang. Gerade auch die »differentielle« Psychologie bedarf dieser objektiven Allgemeinheit; denn verschiedene Individualitäten kann man nur vergleichen, wenn man gemeinsame Mittel und Maßstäbe der Vergleichung besitzt; auch sind die Begriffe der differentiellen Psychologie immer auf Gruppen von Individuen anwendbar (Typenbegriffe).

Psychologie ist also generalisierende Wissenschaft von individuellen Erlebniszusammenhängen. Diese Bestimmung zeigt die Problematik unserer Wissenschaft: sie will Erlebnisse in Begriffe fassen, die notwendig nicht Erlebnisse sind, und sie will den prinzipiell individuellen Erlebniszusammenhang allgemein erkennen. Der Gegensatz individualisierender und generalisierender Wissenschaften ist ein Gegensatz der Ziele, nicht der Mittel. Auch die »individualisierende« Geschichte bedarf der allgemeinen Begriffe, auch die generalisierende Wirklichkeitswissenschaft hat zum Ausgangsmaterial das Individuelle. Ferner dient bei jeder technischen Anwendung das Allgemeine einem — nur hier nicht theoretisch, sondern praktisch bestimmten — individuellen Ziele. Diesen doppelten Gegensatz (allgemein-individuell; Ziel — Mittel) muß man nun ferner in Beziehung bringen zu dem des verstehenden und erfassenden Erkennens. Dazu aber wird es nötig, diesen Gegensatz selbst tiefer zu begründen. Der Erkennende stellt sich das zu Erkennende gegenüber, es wird sein »Gegenstand«. Damit kommt es unter die Gewalt seiner Formen, der erkennende Geist übt sein Herrenrecht an ihm aus, lernt es beherrschen. Man denke z. B. daran, wie das Stetige durch ein Näherungsverfahren der Herrschaft des Verstandes unterworfen wird. Aber der Erkennende schaltet zugleich alle Besonderheit seiner eigenen Art und seiner Stellung aus; er erkennt als Quelle des Irrtums, daß er sich selbst naiv als Zentrum der Welt nahm, er stellt das zu Erkennende sich selbst gleich. Dies beides, Beherrschung und Gleichstellung ist im ideal vollendeten Erkennen so vereinigt, daß der Erkennende sich selbst gespalten hat: beherrschend ist nur noch das reine Erkennen — gleichgestellt ist das Erkannte der ganzen Lebensfülle des konkreten erkennenden Individuums. Im realen Erkennen aber nähert man sich diesem Ziele von zwei Seiten her, so daß in der einen Richtung das beherrschende, in der anderen

das gleichstellende Erkennen überwiegt. Was der Verstand beherrschen will, muß sich seinen Formen ganz fügen, es darf in sich keine widerstrebende Eigenart mehr besitzen, es muß vergleichgültigt, getötet werden; denn mittels des Allgemeinen herrscht der Verstand, und das Allgemeine herrscht wahrhaft nur dort, wo es zur Formel wird, aus der durch Einsetzung bestimmter Größen die Eigenschaften jedes beliebigen Falles sich ableiten lassen. Der Geist steht hier, als rein beherrschend-erkennender, dem ihm ganz fremden Gegenstande nur gegenüber, er verzichtet, um rein zu beherrschen, auf die ganze Fülle des Erlebens und ordnet die Erlebnisse einem quantitativen, beherrschbaren Geschehen zu. Dadurch befreit er sich zugleich von den Schranken der Sinne, die ihm die Erlebnisse zuführen, so daß der Verzicht auf Reichtum doch zugleich bereichert. Während wir eine Welt, die auch nur e i n e bunte Farbe mehr als die unsere enthielte, nicht vorstellen können, hindert uns nichts, die Reihe der Wellenlängen, die wir den Farben zuordnen, über deren Grenze hinaus beliebig ausgedehnt zu denken. Gleichstellendes Erkennen vermag sich weder so weit auszudehnen noch die Erkenntnismittel so rein abzutrennen, aber es verfügt dafür über eine viel größere Fülle der Mittel — der Mensch verzichtet hier nicht auf Menschheit und Fülle, sondern löst seine ganze Menschheit und Fülle gleichsam von sich ab, um sie als Organ zu nutzen, mit dem er alles Verwandte an sich heranzieht. Das erfolgt tatsächlich immer nur in verschiedenen Graden der Annäherung, auch bedeutet diese »Gleichstellung« weder unterschiedslose Vermischung (nur das Unterschiedene vielmehr kann gleichgestellt, auf gleichen Boden gestellt werden) noch inhaltliche Angleichung.

Allgemeines und Besonderes tritt im beherrschenden wie im gleichstellenden Erkennen als Ziel wie als Mittel auf. Mindestens in der Astronomie und in der Technik ist Beherrschung des Individuellen Ziel, während in der Physik eine individuelle Beobachtung (z. B. jenes Aufleuchten eines mit Bariumplatincyanür angestrichenen Schirmes, durch das R ö n t g e n seine Entdeckung machte) lediglich Mittel auf dem Wege zum Allgemeinen ist. Aehnlich scheinen sich Geschichte und Psychologie auf seiten des gleichstellenden Erkennens zueinander zu verhalten. Indessen bei der Verteilung auf die Wissenschaften bleiben Schwierigkeiten übrig, die hier ganz zu beseitigen zu weit führen würde — daher begnügen wir uns, die Möglichkeiten je für sich zu bezeichnen, was in der folgenden Tabelle übersichtlich geschieht:

		Beherrschen (Erfassen)	Gleichstellen (Verstehen)
Allgemein	Ziel	Naturgesetz	Begriff eines verstandenen Ganzen überhaupt
	Mittel	Formel mit eingesetzten Werten einer Beobachtg.	Auffassungsschema
Individuell	Ziel	Vollkommene Bestimmtheit (z. B. einer Planetenbahn	Verstandene Eigenart
	Mittel	Exemplar und Fall	Repräsentant

Während die Ziele und Mittel beherrschenden Erkennens ohne weiteres deutlich sein dürften, macht die Seite des Gleichstellens einige Erläuterungen nötig. Gleichstellendes Erkennen mit dem Ziele des Allgemeinen geht auf den Begriff eines verstandenen Ganzen, im Falle der Psychologie also (den der verstehenden Soziologie lassen wir hier beiseite) auf den Begriff eines einheitlichen Seelenlebens, nicht als eines »Dinges« sondern als einer Lebenseinheit. Bemühungen in dieser Richtung wird man bei Wundt (Aktualitätslehre), Brentano, Dilthey, Lipps, Bergson finden — der dritte Abschnitt soll zeigen, wie ich mir ein Schema zu dieser Lösung auf Grund der bisher gewonnenen Erkenntnisse denke. Dieser obersten Aufgabe ordnen sich in der vollendet gedachten Wissenschaft alle Sondertheorien (z. B. der Willenshandlung, der Wahrnehmung) ein und alle Sondertypen (z. B. des Mannes, Weibes, Siebenjährigen — aber auch des Triebmenschen, des Gehemmten, des Hypomanischen) unter. Jeder solchen Theorie oder auch jedem Teile einer solchen Theorie dienen individuelle Fälle, die möglichst scharf und genau verstanden sind, als Beispiele, Repräsentanten. Umgekehrt kann das volle Verständnis eines einzelnen Seelenlebens Ziel werden. Damit sind aber die Grenzen der wissenschaftlichen Psychologie überschritten. Es handelt sich dann um Aufgaben entweder der Praxis (z. B. volles Verständnis für die Handlungsweise eines bestimmten Verbrechers) oder der Geschichte (Biographie — aber auch: Verständnis des Verhaltens aller Beteiligten bei einer politisch wichtigen Entscheidung usf.). Die Erkenntnisse der auf Allgemeinheit hinarbeitenden Psychologie dienen dabei als »Auffassungsschemata«, d. h. als Mittel, die einzelnen Züge einzuordnen, Lücken im Bilde zu erkennen und für deren Erfüllung zu sorgen. Da es sich aber um verstehende, gleichstellende, nicht um beherrschende Erkenntnis handelt, so bleibt das allgemeine Schema beweglich, es hat sich dem

Falle anzupassen — die Formel, in die sich exakt beobachtete Werte des Einzelfalls für die allgemeinen Buchstabensymbole einsetzen lassen, ist hier nicht etwa »unerreichbar«, sondern überhaupt nicht Ideal. So wenig das eigene Leben, dem die gleichstellende Erkenntnis gleichstellt, auf eine Formel zu bringen ist, ebensowenig das gleichgestellte zu verstehende. Darum ist hier die Wissenschaft, die sich das Besondere zum Ziele setzt, viel selbständiger als auf der »beherrschenden« Seite. Diese Selbständigkeit hindert aber eine Wechselwirkung keineswegs. Die Geschichte kann der Psychologie Material und Repräsentanten für ihre allgemeine Aufgabe bieten, außerdem durch Aufdeckung der geschichtlichen Bedingtheit auch des gegenwärtigen Seelenlebens vor falscher Verallgemeinerung warnen. Die Psychologie kann der Geschichte Dank abstatten durch Darbietung von Auffassungsschematen, die das Verstehen des geschichtlich Gegebenen erleichtern. Den systematischen Kulturwissenschaften ist Psychologie noch wichtiger, weil sie einen Teil der Bedingungen der Verwirklichung der Kulturwerte aufdeckt. Verhüllt wird das Verhältnis z. T. noch dadurch, daß bisher die vorwiegend erfassenden Teile der Psychologie besser durchgearbeitet sind als die vorwiegend verstehenden. Doch ändert sich dies Verhältnis stetig, und damit wird sich auch das innige Durchdringen beider Methoden immer deutlicher zeigen, das Trugbild einer doppelten Psychologie mehr und mehr verblassen.

Als Wissenschaft mit dem Ziele des Allgemeinen kann die Psychologie nun aber auch des beherrschenden Erkennens nicht entbehren — der Anteil des »Erfassens« in ihren Methoden, der früher von der Forschung her anerkannt wurde, ist nun vom Ziele her zu rechtfertigen und abzugrenzen. Zwei Momente im Ziele der Psychologie sind dabei zu berücksichtigen: die Allgemeinheit und der Zusammenhang. Man könnte geneigt sein, noch grundsätzlicher vorzugehen: im Erkennen als solchem liegt ein Moment des Beherrschens, da die Erkenntnis in jedem Falle den Gegenstand ihren Formen unterwirft. Diesen Satz müßte man ergänzen durch den polaren, daß jedes Erkennen irgendwie etwas Letztes »anerkennt«, also sich gleichstellt. Alle letzten Gegenstände sind schließlich nur aufweisbar, verstehbar. Jede der beiden einander gegenüberstehenden Arten der Erkenntnis enthält also etwas von der anderen in sich selbst — freilich als untergeordnetes Moment. Das Erkennen stellt sich so gesehen als Einheit von Beherrschung und Anerkennung dar, aber diese Einheit verwirklicht sich in zwei Annäherungsrichtungen, in deren einer die Beherrschung,

in deren anderer die gleichstellende Anerkennung überwiegt. Nach diesem Schema, das an die Polaritätslehren Schellings und Schleiermachers erinnert, müßte eine vollständige Darstellung der Wissenschaft unter diesem Gegensatze aufgebaut werden. Unsere, auf eine Wissenschaft gerichtete, also notwendig unvollständige Betrachtung braucht darauf nur hinzuweisen; uns kann es genügen, das verstehende und erfassende Erkennen als konkrete Formen zu nehmen, deren jede etwas von Beherrschung und etwas von Anerkennung in sich trägt, aber je unter der Herrschaft des einen Pols, und nach ihrer Bedeutung für die Psychologie zu fragen.

Sobald man das Einzelne durch das Allgemeine erkennen will liegt darin ein Moment der Beherrschung — das Einzelne wird einem an ihn herangebrachten Begriffe untergeordnet und nicht mit dem erkennenden Ich, sondern mit anderen, ihm gegenüberstehenden Objekten gleichgestellt. Aehnlich, wenn man vom Einzelnen her zum Allgemeinen zu gelangen sucht. Alle »induktive« Allgemeinheit ist, wie Kant sagt, nur »komparativ« allgemein; Zahl der Fälle, Zahl der Ausnahmen kommt hier in Betracht. Was aber gezählt wird, soll beherrscht werden, wie denn Volkszählung stets ein Mittel und Zeichen rationaler Herrschaft war. Wo die Statistik beginnt, tritt verstehendes Erkennen an erfassendes die Führung ab. Was Statistik in der Psychologie leistet, braucht hier nicht aufgezählt zu werden — auch die psychophysischen Maßmethoden, die Korrelationsrechnung sind ja statistisch und jede »Enquete« alle Sammlung von Beobachtungen enthält — wenn auch oft notgedrungen unvollkommene — Statistik. Aber die Ausdeutung der Statistiken geschieht in der Psychologie durch verstehendes Deuten; die Statistik soll »Mittel« bleiben, und es bedeutet ein Versagen, eine vielleicht zeitweise notwendige Resignation, wenn beim Mittel, in der Mitte stehen geblieben wird. Man sucht etwa aus den Eigentümlichkeiten des Jugendalters und aus den Bedingungen mathematischen und geschichtlichen Forschens zu verstehen, warum Mathematiker durchschnittlich ihre ersten großen Leistungen früher vollenden als Historiker. In anderen Fällen, z. B. bei der Erklärung mancher Gesetze der Reproduktion (die ja auch durch Statistik gewonnen sind) versagt freilich das verstehende Erkennen — hier muß man zur Erklärung irgendwelche Theorien »erfassender« Art über die Dispositionen bilden, gleichviel ob diese psychisch oder somatisch gedacht werden. Das beruht auf Eigentümlichkeiten des psychischen Zusammenhangs, die bald untersucht werden müssen. Wo sie nicht in Betracht kommen, da ist das Resultat der Statistik Gegenstand verstehender

Deutung. Wie das beherrschende Erkennen hier seine obere Grenze findet, so seine untere an dem, was gezählt und verglichen wird. Zunächst mag zwar auch dies wie eine äußere erfaßbare Tatsache wirken: die standesamtliche Eintragung einer Eheschließung sieht nicht anders aus als die eines Todesfalls, das »größer«, »gleich« oder »kleiner« der Vp., die zwei Gewichte vergleicht, wird registriert wie der Ausschlag eines Galvanometers. Aber — wenn es sich um psychologische Forschung handelt, ist dies Aeußere nur ein Zeichen für die Forschung, wertvoll durch seine von dem Beobachter unabhängige Bestimmtheit, aber im Resultate bedeutungsvoll doch nur durch das, was es bezeichnet: den Willensentschluß zur Ehe, die Ueberwindung der ihn hemmenden Schwierigkeiten oder das Erlebnis des gleich- und ungleich Schätzens. Jeder Begriff, mit dem die Psychologie arbeitet, hat »verstehbaren« Inhalt. Eine Ausnahme machen auch hier nur die Begriffe, die der Herstellung des Zusammenhangs dienen, besonders also der der Assoziation, wenn sie als zwischen Dispositionen dauernd bestehende Verbindung (nicht als das Erlebnis des Auftauchens einer Vorstellung bei Gelegenheit einer anderen) gemeint ist. Diese verstehbaren Inhalte und Elementarzusammenhänge, mit denen auch die »erfassenden«, »beherrschenden« Teile der Psychologie arbeiten müssen, sind als »allgemein« vorausgesetzt. Aber ihre Allgemeinheit ist anders begründet als die »komparative«, von der bisher die Rede war. Das »erste Allgemeine«, von dem Lotze spricht, das was mit »grün« »Farbe« ,»Lust« gemeint ist, was zu Urteilen wie: »Gelb ist dem Orange ähnlicher als dem Ziegelrot« auseinandergelegt wird, läßt sich grundsätzlich an einem einzigen Falle aufzeigen; die Wiederholung dient hier nur der Verdeutlichung, nicht dem Beweis. Trotzdem kann man diese Allgemeinheit nicht »apriorisch« nennen, weil ihr keine Notwendigkeit, nur eine tatsächlich anschauliche Evidenz zukommt. Ob andere dieselbe Anschauung haben, läßt sich nur indirekt feststellen; daß es interindividuelle Verschiedenheiten dieser Sphäre gibt, ist sicher. Vorbedingung jeder verstehenden Psychologie, ja alles (auch außerwissenschaftlichen) Verstehens überhaupt ist wohl ein gewisses Minimum des Gemeinsamen, an dem auch Verschiedenheiten erst abgelesen werden können. Vermutlich handelt es sich dabei nicht mehr um Gemeinsamkeit von Erlebnisinhalten, sondern von Erlebnisformen. Dies Minimum ist für verstehendes Erkennen relativ apriori in dem Sinne, daß sein Fehlen ein Verstehen ausschließt, nicht daß sein Fehlen widersinnig wäre. Es ist eine bisher ungelöste Aufgabe,

dies relative Apriori für Verstehen überhaupt und für bestimmte Arten des Verstehens herauszuarbeiten.

Die Erkenntnis seelischer Zusammenhänge bedarf an sich nicht überall eines beherrschenden Verhaltens. Vielmehr: was ein seelischer Zusammenhang überhaupt ist, kann nur verstanden werden, mag man es als Einheit des Flusses (kontinuierliche Zustandseinheit), mag man es als Einheit des Aktes (akthafte Akt-Einheit = Ich) sehen. Ebenso sind Elementarzusammenhänge wie »Lust-Streben« oder »Zielvorstellung-Einstellung-Gelegenheit-Ausführung« in sich verständlich, und ohne sie gibt es überhaupt kein psychologisches Erkennen. Indessen die rein verstandenen psychologischen Zusammenhänge haben Lücken und Grenzen, an denen die Möglichkeit direkten Verstehens, nicht aber das Bedürfnis nach Zusammenhang aufhört: z. B. bei Eingestelltheit auf ein Ziel das Auftreten einer Sinneswahrnehmung, die »Gelegenheit«, damit das Signal zum Handeln gibt, oder Unterbrechung durch den Schlaf können nicht »verstanden« werden, obwohl das Verarbeiten der Wahrnehmung, die Wiederanknüpfung nach dem Schlaf dem Verstehen Aufgaben bieten. Um hier auch nur das Ordnungschema zu gewinnen, in dem der Zusammenhang abläuft, bedarf es der Zeit und des Raumes, und zwar als interindividueller, beherrschbarer Mannigfaltigkeiten — nicht als eines Inbegriffs individueller Erlebnisse. Seit man den Erlebnisraum und die Erlebniszeit von dem Raume und der Zeit der Physik schärfer zu trennen gelernt hat, ist man vielfach geneigt, der Psychologie die Beziehung auf objektiven Raum und objektive Zeit ganz zu verwehren. In der Tat ist der erlebte Raum nicht homogen: er hat ausgezeichnete Richtungen (Vertikale!), einen Mittelpunkt oder doch eine Mittellage, absolute Größen. Bei der Zeit ist dreierlei zu unterscheiden, nämlich außer der »objektiven« »physikalischen« noch die erlebte Zeit (in der Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft verschiedene Qualitäten besitzen) und die Zeitform des Erlebens, die nicht selbst erlebt zu sein braucht (»Präsenz-Zeit«, »durée«). Der erlebte Raum, die erlebte Zeit und die Zeitformen des Erlebens lassen sich am besten dadurch beschreiben, daß man die objektive Zeit und den objektiven Raum mit ihnen vergleicht — aber dabei werden die objektiven Formen doch nur als Mittel und nur negativ verwendet. Auch die Aufgabe, verständlich zu machen, wie die Erkenntnis des objektiven Raums und der objektiven Zeit sich entwickelt und wie diese Erkenntnisse auf die Raum- und Zeiterlebnisse zurückwirken, erfordert noch keine allgemeine Hineinziehung des objektiven Raums oder der objektiven Zeit. Wohl muß

der Forscher hier den Gehalt dieser Formen heranziehen, aber doch nur als gemeint, als geistigen Gehalt, ganz ähnlich wie ein psychologischer Erklärer des mittelalterlichen Weltbildes den Gehalt dieses Weltbildes als objektiv gemeinten Geistesgehalt besitzen muß. Anders, wenn der verstandene Zusammenhang dort, wo das unmittelbare Verstehen aufhört, mit »erfaßten« Zusammenhängen (z. B. der physikalischen Vorgänge) oder mit anderen »verstandenen« Zusammenhängen (Erlebnissen anderer Menschen, den früheren aber durch Schlaf, vielleicht durch Vergessen abgetrennten eigenen Erlebnissen) verbunden werden soll. Dann müssen Teile verschiedener Zusammenhänge auf denselben objektiven Gegenstand bezogen werden, Gleichzeitigkeiten sind festzustellen, es müssen erlebte Zeitdauern miteinander und mit realen verglichen werden, usf. Dazu ist überall der eine meßbare Raum, die eine meßbare Zeit nötig. Wie jede Wirklichkeitswissenschaft bedarf auch die Psychologie der beherrschbaren »Anschauungsformen«. Dabei ist allerdings richtig, daß nicht jede Wirklichkeitswissenschaft in der Ausschaltung des Erlebnisrestes, den Raum und Zeit jedenfalls noch enthalten, gleich weit zu gehen veranlaßt ist. Der Psychologie wie der Geschichte genügt im allgemeinen ein Koordinatenanfang im Erdmittelpunkt und in einem historisch festgelegten Zeitpunkt. Den Unterschied zwischen Raumdimensionen und Zeit halten diese Wissenschaften als für sie wesentlich fest; die Frage, ob die Physik auch ihn als einen irrationalen Erlebnisrest beseitigen kann und soll, berührt sie nicht. Aehnlich steht es mit dem Inhalt der Körperwelt. Die Quantifizierung der physischen Vorgänge wird von der Psychologie insoweit angenommen, wie sie für die objektive Bestimmung der Reize zweckmäßig ist. Weiter zu gehen hat die Wahrnehmungspsychologie keine Veranlassung. Theoretische Fragen schwierigerer Art entstehen für die »innere« Psychophysik im Sinne Fechners; hier muß das psychophysische Problem eingegliedert werden in das allgemeinere biologische, in den Streit um den »Neo-Vitalismus«. Es handelt sich dann darum zu entscheiden, ob die rein beherrschend-quantifizierende Umdeutung des Körpers für alle Körperwissenschaften ausreicht. Dieses Problem kann nur in einem viel allgemeineren Zusammenhange behandelt werden, ist übrigens z. Z. für die Psychologie nicht so dringend, da die innere Psychophysik vorläufig mehr von ihr zu empfangen als zu geben hat.

III. Die Arten des Seelischen.

Psychologie soll Erlebnisse allgemein begrifflich und allgemein gesetzlich erkennen. Erlebnisse sind bewußt, Begriffe von Erlebnissen also Begriffe von Bewußtem. Mögen auch, um den Zusammenhang der Erlebnisse zu vervollständigen, »unbewußte« Zwischenglieder nötig sein — jedenfalls ist vom Bewußten auszugehen. Da das Wort »Bewußtsein« mehrdeutig ist, diese Bedeutungen aber zusammenhängen, liegt die Vermutung nahe, daß man durch Unterscheidung der Arten des Bewußtseins die wesentlichste Einteilung des Seelischen gewinnen wird. Mit dem Zwecke ist zugleich Richtung und Grenze dieser Untersuchung des Bewußtseins gegeben: es handelt sich hier um das empirisch reale Bewußtsein des einzelnen Menschen, also nicht um den Begriff eines überindividuellen Bewußtseins, Bewußtseins überhaupt. So wichtig dieser Begriff wird, wenn die Beziehungen zwischen Psychologie und Logik bestimmt werden sollen, und so notwendig es dann ist, die Beziehungen dieses Begriffes zu dem des individuellen realen Bewußtseins festzustellen — hier kann er ausscheiden. Der weiteste Begriff von »bewußt«, der nun noch übrig bleibt, umfaßt alles, was sich in einem Erlebniszusammenhang als Erlebnis oder als Moment eines Erlebnisses aufweisen läßt. Aber in diesem Begriff steckt eine doppelte Schwierigkeit. Erstlich scheint er umfassend zu sein, sofern alles Gedachte doch von einem Denkenden gedacht wird, also in dessen Bewußtsein aufweisbar ist. Zweitens aber zeichnet es gewisse Seiten und Seelischen aus, nicht einfach »aufweisbar« zu sein. Die erste Schwierigkeit ist, soweit sie uns hier angeht, leicht zu überwinden. Wohl ist alles, z. B. auch das zum Zwecke der Erklärung hinzugedachte unbewußte seelische Zwischenglied »bewußt«, sogar in doppeltem Sinne, einerseits sofern es ins erkennende Bewußtsein überhaupt gehört, andererseits sofern der es denkende einzelne Forscher es in seinem individuellen Bewußtsein als gemeinten Gegenstand hat. Aber die erste Beziehung kommt für die Psychologie überhaupt nicht in Betracht, die zweite nur, wenn sie es mit der Psyche des Forschers, nicht wenn sie es mit der des Erforschten zu tun hat. Das Bewußte im Sinne der Psychologie ist also immer relativ zu dem individuellen Bewußtseinszusammenhang zu denken, der gerade erforscht wird. Wichtiger ist die zweite — schon früher berührte — Schwierigkeit. »Aufweisbar« ist zunächst nur ein »Gegenstand« — und alles, was aufgewiesen wird, nimmt den Charakter des Gegenstandes an, d. h. wird »Objekt« im Sinne unserer

Terminologie. Wenn ich meine »Aufmerksamkeit auf etwas« aufweise, dann bin ich nicht mehr aufmerksam auf jenes Etwas, sondern auf meine Aufmerksamkeit. Die »Aufmerksamkeit auf meine Aufmerksamkeit« ist dann nicht »aufgewiesen« — und so fort ins Unendliche. Trotzdem ist zweifellos leicht festzustellen, daß mir bei angespannter aktiver Aufmerksamkeit anders »zu Mute ist« als bei ruhiger passiver Hingabe an einen bestimmten Ablauf, z. B. eine Geschichte, die ich lese, und wieder anders als wenn ich vor mich hinträume. Ebenso ist zu konstatieren, daß dies »zu Mute sein« nicht mit irgendeinem Gegenstande (z. B. Spannungsempfindungen) noch mit einer Eigenschaft eines Gegenstandes (z. B. größerer Intensität oder größerer Deutlichkeit) identisch, sondern nicht gegenständlicher Art ist. Dies »zu Mute sein« ist nun in dem weiten Sinne von Bewußtsein ebenfalls »bewußt« — aber nicht in Form des »Objektbewußtseins«, sondern des »Aktbewußtseins«. Es wurde schon früher ausgeführt, daß die Eigentümlichkeit des Aktes als eines Bewußten negativ klar zu machen ist: das was vergegenständlicht seine Natur verliert. Jeder Versuch, den Akt als Akt positiv zu beschreiben, benutzt Bilder: der Strahl des Bewußtseins, der sich auf ein Objekt richtet — oder ähnlich. Wenn man die Ueberzeugungskraft, die einem solchen Bilde innewohnt, analysiert, so findet man, daß sie auf einer Verbindung der Vergegenständlichung mit »verstehendem Erkennen« beruht. Ich lebe mich gleichsam ein in den »Strahl«, der doch als mir gegenüber erscheint, — ich sehe ihn und bin er —. Wenn die Existenz bewußter Akte behauptet wird, so ist darin nicht die andere Behauptung eingeschlossen, daß allem Objektiven immer bewußte Akte zugehören. Vielmehr ist es sehr wohl denkbar, daß in gewissen Fällen nur das Objekt als bewußt aufweisbar ist. Wenn die Erklärung in solchen Fällen eines Aktes bedarf, muß er als unbewußtes Ergänzungsglied hinzu gedacht werden. Ob und inwieweit dies der Fall ist, das zu entscheiden ist Sache der Einzelforschung.

Aber mit dem Gegensatz von Akt und Objekt ist der Umfang dessen, was im Sinne der Psychologie bewußt sein kann, nicht erschöpft. Darauf weist schon der früher beschriebene Unterschied zwischen rationalem und mitlebendem Verstehen hin. Wohl lassen sich auch Akte mitlebend verstehen, ja das Elementarverhältnis von Akt und Gegenstand, die Verhältnisse von Akten untereinander, die wir als »Erwartung«, »Erfüllung« bezeichnen usf. bedürfen mitlebenden Verstehens. Aber das Gebiet, auf dem mitlebendes Verstehen a u s s c h l i e ß l i c h herrscht, ist damit noch nicht erreicht; denn alle Aktverhältnisse tendieren zugleich zu rationalem Ver-

stehen. Jedoch die Korrelation »Akt-Gegenstand« beherrscht nicht unser ganzes Seelenleben; neben ihr gibt es etwas, was dieser Zweiheit gegenüber sich als Einheit darstellt. Man wird auch diesen Unterschied am deutlichsten erkennen, wenn man von äußerst verschiedenen Gesamtzuständen ausgeht und an jedem zunächst nur das ihn Auszeichnende beachtet. Wir träumen vor uns hin, wir »lassen uns leben«, oder auch: ein dumpfer Kopfschmerz hält uns niedergedrückt, eine trübe Stimmung erfüllt uns mit unbestimmter Trauer — von »Wollen«, klarem »Denken« ist jetzt nichts vorhanden, keine Zielvorstellung, keine bewußte Richtung verbindet die einzelnen Momente, und doch bildet das Seelenleben auch dann eine Einheit. Es ist die Art der Einheit, die James als Strom, Bergson als »durée« beschrieben haben: jeder Teil geht in den andern über, die Teile (nur durch nachträgliche Reflexion abgeteilt) sind stetig verbunden, und zwar so, daß nicht etwa eine abtrennbare »Zeit« getrennte Stücke zur Reihe ordnet, sondern so, daß die Vergangenheit schon die Zukunft enthält, die Gegenwart noch das Vergangene bewahrt, daß ferner auch die Trennung von Zeitablauf und Zeiterfüllung sekundär ist. Ganz anders, wenn wir einen Plan durchdenken, einen Vorgang beobachten, einen Entschluß ausführen. Der Zusammenhang der Teile ist hier als solcher bewußt und ebenso die Besonderung der Teile; es sind Objekte da und auf sie gerichtete Akte, diese Akte selbst sind durch übergreifende Akte verbunden. Ich suche ein Zitat, weil ich es für eine Rede brauche — dann übergreift das Wollen der Rede jenes Sonderwollen des Zitatfindens und dies wieder entfaltet sich in Akten des Besinnens, Nachlesens usf. Die Einheit der Akte ist hier selbst akthaft, von den Akten scheiden sich die Objekte, von der Gesamtrichtung werden Eindrücke, Einfälle in Dienst genommen oder abgewiesen. Durch diesen Gegensatz kann man sich die Natur des »Ungeschiedenen« verdeutlichen. Auch das »Stromhafte« ist im individuellen Seelenleben aufweisbar, also in dem oben festgesetzten Sinne »bewußt«. Aber die Art dieses Bewußtseins ist sowohl vom Gegenstands- wie vom Aktbewußtsein verschieden. Gewisse Zustände reiner Stromhaftigkeit hat der junge Goethe als »Dumpfheit« bezeichnet und als fruchtbarer Keime voll geliebt. In dieser Dumpfheit ist das, was als Gestalt aus ihr hervorgehen kann, sicher nicht bewußt — doch aber ist diese Dumpfheit selbst, dieses fruchtbare Brüten der Seele in sich, nicht einfach »unbewußt«; es ist — in dieser Beziehung den Akten ähnlich — »ein zu-Mute-sein« eigener Art, das sich nicht als Gegenstand erfassen läßt, ohne

dabei seine Natur zu ändern. Diese Veränderung jedoch ist anderer Art als beim Akt: nicht Versetzung in die korrelate, entgegengesetzte völlig inadäquate Stellung, sondern eine Art von Entwicklung, die irgendwie in dem »Strom« angelegt zu sein scheint; denn es ist dem »Strom« selbst eigen, in sich den Keim der Zerlegung in Akt und Objekt zu enthalten. Auch ist es möglich, in erinnernder Haltung sich das Strömen nachträglich vorzuführen. Dabei wird allerdings die Sache verändert, indem das sich erinnernde Ich akthaft außerhalb des Stroms steht, während im reinen Stromerleben ein solches »außerhalb« fehlt. Wenn es trotzdem möglich ist, den Strom bei jener erinnernd-reflexiven Haltung als Strom, nicht als »Objekt« zu verstehen, so beruht das darauf, daß wir Stromhaftes vielfach, ja bei genauer Beachtung wohl fast immer als Hintergrund des Akthaft-Objektiven aufzuweisen vermögen. Während ich ein Gespräch führe oder arbeite, begleitet dieses Tun ein Strom von innerem Leben, meist unbeachtet, aber zuweilen sich aufdrängend. In solchen Augenblicken, in denen er das geschiedene Tun unterbricht, vermag man ihn von diesem Tun wohl am deutlichsten zu unterscheiden. Schwieriger fast als die allgemeinen Eigenschaften des Stroms lassen sich seine inneren Unterschiede aufweisen, wenn man beim Ungeschiedenen, Stromhaften bleiben will. Man kommt dann vielmehr leicht dazu, statt seiner beginnende Scheidungen aufzunehmen, von denen bald näher zu reden ist. Auch bei Erfassung der Verschiedenheit der Akte wird man unterstützt von den Unterschieden, die die Akte an den Objekten setzen (z. B.: Verdeutlichung, Reliefänderung durch veränderte Aufmerksamkeitsrichtung) ebenso durch die teleologische Verschiedenheit der Akte, ob sie z. B. wie das »Ueberlegen« einen Willensakt nur vorbereiten, ob sie ihn wie das »Entschließen« wesentlich ausmachen oder wie das »Ausführen des Entschlusses« zu Ende bringen. Aber entscheidend bleibt, daß die Verschiedenheit des »Zu-Mute-Seins« etwa zwischen Begehren — Lieben — Wollen aufgewiesen werden kann, nur eben nicht als gegenständliche, sondern als akthafte Verschiedenheit.

»Akt« und »Objekt« sind zugleich Materialien nichtpsychologischer Wissenschaften; anders, was als »Strom« ausgezeichnet wurde, jenes ungeschiedene Leben, das als »Dumpfheit« bezeichnet werden kann, wenn es allein die Seele füllt. Die »Seele«, die nach Schillers Distichon nur »Polyhymnia« ausspricht, lebt ganz in dieser Ungeschiedenheit. Seelenlos heißt, wer nur bewußte Akte und fremde Objekte kennt; denn die eigentlich »seelenhaften« Akte wie Liebe bedürfen des nicht-akthaften, des ungeschieden-dumpfen

Hintergrunds. Man wird diese Einmischung eines werthaften Seelenbegriffes, der nur einen Teil des Gegenstands der Psychologie umfaßt, in die psychologische Untersuchung tadeln, und man hätte damit recht, wenn er darin bleiben sollte. Aber die Doppeldeutigkeit des Wortes »Seele« wurde nur angeführt, um ihren Grund, der ein sachlicher ist (wie bei allen bedeutsamen Aequivokationen) aufzusuchen. Er liegt darin, daß die Ungeschiedenheit, der Strom, die Dumpfheit das ausschließlich Seelische ist, zugleich der Mutterschoß aller Scheidungen, die in ihrer Getrenntheit unfruchtbar bleiben, wenn sie sich nicht in ihn zurücksenken. Im Dunkel, in der Dumpfheit muß aber die Scheidung angelegt gedacht werden — oder wenn das zu mythisch klingt: aus ihr heben sich, von dumpfen Resten, den Gefühlen, begleitet und gleichsam getrieben die Akte heraus. Das Wort »Trieb« kündet diesen Zusammenhang; aber das andere Wort, das eben gebraucht wurde, das Wort »Gefühl« ist dem »Strom« so innig verbunden, daß wohl jeder gefragt hat, warum es bisher vermieden wurde. Zweifellos hängt geschichtlich die Auszeichnung des »Gefühls« und die Verwendung dieses Worts als psychologischer Terminus mit der neuen Wertung des unmittelbaren Lebens und der seelischen Innigkeit im achtzehnten Jahrhundert zusammen; aber ebenso sicher ist das, was die meisten lebenden Psychologen in erster Linie oder gar ausschließlich »Gefühl« nennen, die wohl unterschiedenen »Elemente« Lust und Unlust, mit jenem Gesamtzustande »Dumpfheit« nicht identisch. Ursprünglich war das anders. Nicht zufällig ist »fühlen« — »wühlen« Lieblingsreim des jungen Goethe, die Sprache des täglichen Lebens redet davon, daß wir etwas »im Gefühle haben«, und noch die heutige Psychologie hat in Ausdrücken wie »Gemeingefühl« eine Erinnerung daran bewahrt. Auch diese Doppeldeutigkeit weist auf einen Zusammenhang hin; das ausgesonderte Gefühl ist ein durch Anlehnung an Akte und Gegenstände deutlich gewordener Rest der stromhaften Ungeschiedenheit. Jeder, der mit lebendigem Sinne für das Seelenhafte »Gefühlspsychologie« treibt, merkt, daß die wohl definierten Gegensätze der Sache nicht gerecht werden, obwohl er doch zugeben muß, daß sie etwas Aufweisbares richtig bezeichnen. Was wir »Gefühl« nennen, ist der erhellte Teil des Hintergrunds, der an Objekte und Akte grenzt [1]).

1) Alle Gefühle auf Lust und Unlust zurückzuführen, liegt im Interesse des beherrschenden Erkennens. Wird dann noch angenommen, daß Lust und Unlust sich algebraisch summieren, so hat man die schönste psychologische »Begründung«

Nur in Abhebung gegen Akte und Objekte vermögen wir uns die allgemeine Natur des »Stromes«, nur durch Beziehungen auf sie die Unterschiede innerhalb des Stromes deutlich zu machen. Ob der Strom jemals ganz für sich existiert, ohne neben sich getrennte Gegenstände und Akte zu haben, wissen wir nicht; vermuten mag man, daß das früheste unbestimmteste Seelenleben diese Form hat — aber man müßte dann doch wohl hinzufügen, daß gerichtete Abläufe innerhalb des Stroms, Abläufe von der Art, die wir in bestimmtere Sprache durch Wortverbindungen wie »Not-Abhilfe«, »Erwartung-Erfüllung« falsch übersetzen, in dem ursprünglichen Seelenleben irgendwie angelegt sind, da sonst ein Heraustreten aus der Ungeschiedenheit unmöglich wäre. Indessen, ehe man solchen fragwürdigen Vermutungen nachhängt, muß der erlebbare und aufweisbare Zusammenhang zwischen »Ungeschiedenheit« und »Geschiedenheit« beschrieben werden, der Zusammenhang, durch den allein man das »Ungeschiedene« ausscheiden und als »Hintergrund« bemerken kann. Gemäß der aktuellen Natur des Seelischen stellt sich dieser Zusammenhang als Bewegung dar, und zwar als doppelte Bewegung: von der Ungeschiedenheit zur Scheidung hin und von geschiedenen Objekten und Akten zur Ungeschiedenheit zurück. Wir erwachen in der Nacht — ein undeutliches, unbefriedigtes Drängen verdichtet sich so, daß ein Brennen im Schlunde, eine quälende Trockenheit sein Träger wird; der Gedanke oder das Wort oder das Bild »trinken«, »Wasser« stellt sich ein, der Trieb wird zum Wunsche, überwindet die Schläfrigkeit, wir tasten nach dem Glase, trinken. Oder: ein unbestimmtes, reiches Wallen hemmt uns bei jedem Versuche bestimmter, aufmerksamer Tätigkeit, begleitet als Haupterfüllung der Seele die mechanisch-alltäglichen Verrichtungen — wir geben uns ihm hin; da taucht ein Gedanke auf, um den sammeln sich andere, einzeln zuerst, dann mit der Ahnung einer Gemeinsamkeit, sie locken den »Denkwillen« hervor — nun ist ein Akt da, auf das Wallen gerichtet, das bestimmtere Gestalt annimmt, zur Bewegung von gegenständlichen Gedanken wird. Bald wird der rein beachtende Akt von Ordnung suchenden abgelöst — aus der Dumpfheit entsteht eine bewußte Arbeit im Licht, eine Arbeit, die doch immer von den Resten jenes dumpfen Urgrunds sich abhebt und aus ihnen ihren Stoff holt. So verschieden übrigens diese beiden Fälle von Lichtwerden, von Scheidung sind, eins haben

einer rationalen (rechenhaften, beherrschend-beherrschten) Lebensführung. Man merkt nicht, daß diese »Psychologie« selbst von den Zielen des beherrschenden Denkens hier konstruiert ist!

sie gemein: sie wären unmöglich, wenn nicht früher Geschiedenes im Ungeschiedenen nachwirkte. Daß der Drang sich als »Durst«, als Verlangen nach Trank verdeutlicht, daß im »Wallen« sich »Gedanken« bilden, beruht auf Nachwirkung früherer Wahrnehmungen, Gedanken usf. Es muß daher, um das Verhalten zu erklären, ein Absinken der geschiedenen Akte und Gegenstände ins Ungeschiedene angenommen werden. Bemerken läßt sich diese Bewegung weit schwerer als die entgegengesetzte; doch ist in der Rückschau öfters festzustellen, wie ein Eindruck oder Entschluß, der als solcher sicher nicht mehr bewußt war, dem Strome Richtung und Farbe gegeben hat. Am deutlichsten ist wohl die »Kanalisierung« des Ablaufes durch einen Akt der Aufmerksamkeit, wobei nach dem einleitenden Aufmerksamkeitsakt kein Akt mehr bewußt ist. Man spricht dann — nicht sehr glücklich — von »passiver Aufmerksamkeit«, während nur die Leistung mit der durch Aufmerken erzielten Aehnlichkeit hat, nicht das beschreibbare seelische Verhalten.

Der Strom des Seelenlebens führt, wenigstens wo wir ihn bemerken können, wohl immer Gegenstände oder Gegenstandsreste mit sich, die von Akten losgelöst gleichsam in ihm zu schwimmen scheinen. Doch ist auch hier das Bild nicht ausreichend für die Sache. Denn die Gegenstände werden nicht nur vom »Strome« getragen, sie stellen sich vielmehr oft als Verdichtungen dessen dar, was der Strom gerade ist, während sie in anderen Fällen ihrerseits den Strom zu bestimmen scheinen. Je reiner stromhaft, je aktfreier der Gesamtzustand ist, um so mehr scheinen die Gegenstände (oft Vorstellungen genannt) selbständig zu werden, einander herbeizuführen. Von solchen Zuständen aus möchte man geneigt sein, die Assoziation nicht nur als (zur Erklärung angenommene) Verbundenheit, sondern auch als beschreibbare Verbindung von Vorstellungen anzunehmen. Doch wäre es gut, beides durch eine verschiedene Bezeichnung zu unterscheiden. Hier wird an diese — trivialen — Verhältnisse nur erinnert, um zu zeigen, daß auch die Gegenstandspsychologie ein Gebiet des Seelenlebens besitzt, in dem sie mit Recht herrscht. Doch zeigt sich stets, daß die Gesamtrichtung des Seelenlebens auf die Folge der Gegenstände ebenfalls Einfluß hat.

Das aufweisbare, d. h. im früher dargelegten weiten Wortsinne bewußte Seelische läßt sich also einteilen in den Aktzusammenhang einerseits, den Strom anderseits. Die akthaften Zustände sind »geschieden« in Akte und Objekte, der Strom hat eine relative »Ungeschiedenheit«, obwohl in ihm Objekte auftauchen. Objekte sind

also einerseits von Akten intendiert, anderseits erscheinen sie für sich. Endlich gibt es Fälle, in denen der Gegenstand einen Akt auf sich zieht, primär gegenüber dem Akte auftritt. Das soll durchaus nur Beschreibung der Verschiedenheiten sein. Welche Möglichkeiten der Vereinigung es hier für die Erklärung gibt, werde nicht erörtert. Die Objekte als »bewußte« gehören zum Gebiete der Psychologie. Sie ausschließen hieße, sie heimatlos machen und außerdem die Fälle vergewaltigen, in denen die Objekte, nicht die Akte, den Ablauf beherrschen. Vielmehr die Objekte erlauben zweifellos am leichtesten das Eindringen in das Seelische, wenn sie auch für sich das Seelische nicht ausmachen. Das Ungeschiedene wird deutlicher als »Gefühl«, das zu Akten führt oder an Akte oder Objekte geheftet ist. Das Gefühl hat daher Beziehung auf beide, und je nachdem die eine von diesen Bindungen stärker hervortritt, lassen sich Aktgefühle (Ichgefühle, wenn an das Aktgefüge geheftet) und Objektgefühle unterscheiden. Objektgefühle sind die an bestimmte Leibstellen gebundenen, die Stumpf »Gefühlsempfindungen« nennt, während andere Psychologen sie als mit Empfindungen nur verbunden auffassen, aber nicht sie allein. Auch die Heiterkeit oder Trübe einer Landschaft gehört dazu, die von der heiteren oder trüben Gestimmtheit des Beschauers verschieden ist, ja im Gegensatz zu dessen Stimmung gefühlt werden kann. Nur soll man die Scheidung in Akt- und Objektgefühle, so notwendig sie zur begrifflichen Klärung ist, nicht als starre tatsächliche Geschiedenheit fassen, vielmehr finden sich alle Uebergänge und vor allem eine hin und hergehende Bewegung des Gefühls.

Die Einteilung des Gegenstandes der Psychologie wäre unvollständig, wenn sie nur das Bewußte umfaßte. Denn daß eine »Erklärung« ohne in irgendeinem Sinne »unbewußte« Zwischenglieder unmöglich ist, steht fest. Selbst die entschiedensten Gegner des unbewußt Seelischen wollen diese Zwischenglieder nicht etwa beseitigen, sondern sie nur als rein somatisch nehmen. Da jedoch auch sie den somatischen »Dispositionen« nur deshalb Bedeutung für die Psychologie erteilen, weil in ihnen die Möglichkeit einer Erzeugung seelischer Vorgänge angenommen wird, so ist deutlich, daß auch jene »Spuren« im Gehirn, jene Bahnungen usf. zugleich mindestens potentiell Psychisches enthalten und durch diese Potentialität charakterisiert werden müssen. Uebrigens sollen und können hier die Streitfragen über den Umfang, in dem Unbewußtes zum Gegenstand der Psychologie gehört, nicht entschieden werden. Es handelt sich lediglich darum, die sich bietenden Möglichkeiten übersicht-

lich zu ordnen. Alles Unbewußte wird zur Ergänzung des Bewußten angenommen, es soll die Bruchstücke eines Zusammenhangs, die das Bewußte darbietet, aneinander kitten. Er fragt sich nun zunächst, wie der Zusammenhang gedacht werden soll, ob verstehend oder erfassend. Ein verständlicher Zusammenhang ist nur möglich, wenn das Unbewußte dem Bewußten artgleich gedacht wird. Dagegen pflegt eingewendet zu werden, daß so ein »unbewußtes Bewußtes«, d. h. ein gesetzter Widerspruch angenommen werden müßte. Aber es ist nicht widersprechend, etwas zu denken, was, falls ins Bewußtsein getreten, gewissen bekannten Objekten, Akten, Gefühlen, Ungeschiedenheiten ähneln würde. Ueber die Art der unbewußten Existenz, d. h. über das, was auch beim »artgleichen« Unbewußten noch dem Bewußten »artfremd« bleibt, braucht keine Hypothese ausgebildet zu werden, obwohl es nahe liegt, das in diesem Sinne Unbewußte für in einem andern Bewußtseinszusammenhange bewußt zu halten. Die Annahme dieser Art von Unbewußtem wird dadurch gestützt, daß aus der Ungeschiedenheit oder dem Hintergrund sich immer vorher unbemerkte Gegenstände und Akte lösen lassen und daß der Hintergrund selbst in anderer Art bewußt ist als das Geschiedene. So hat es Sinn zu sagen, daß in der (bewußten) Dumpfheit gewisse objektive Gestaltungen, Entschlüsse usf. als unbewußte vorhanden sind. Das artgleiche Unbewußte kann gedacht werden als mit dem Bewußten durch Uebergänge verbunden (vom Unbemerkten zum Unbewußten) — oder als vom Bewußten durch eine Kluft getrennt (wie das Vorbewußte F r e u d s). Das artfremde Unbewußte ist entweder bloß als Möglichkeit eines bestimmten Vorgangs, als »D i s p o s i t i o n« oder als unbewußter Vorgang zu deuten. Beides, Disposition und unbewußter artfremder Vorgang kann nicht verstanden, nur erfaßt werden, daher beides gerne mit dem beherrschbaren körperlichen Zusammenhang verbunden gedacht wird.

Das Verhältnis der Arten des Gegenstandes zu den Erkenntnisarten der Psychologie läßt sich nun übersichtlich zusammenfassen. Die reine Ungeschiedenheit ist nur mitlebendem Verstehen zugänglich, jede Art der Scheidung entspricht zugleich irgendeinem Einschlag erfassenden Erkennens. Auch von hier aus wird deutlich, daß rein mitlebendes Verstehen ein (mindestens in der Wissenschaft) nie voll realisierter Grenzfall ist; denn schon um die Ungeschiedenheit allgemein zu kennzeichnen, muß sie vom Geschiedenen abgetrennt, also irgendwie auch »erfaßt« werden. Mitlebendes Verstehen ferner ist nicht nur für alle qualitativen Einzelzüge, sondern

auch für die Zusammenhänge von Akt und Objekt, Akt und Ungeschiedenheit, Gefühl mit Akt, Strom und Objekt usf. notwendig. Aktzusammenhänge aber erlauben sinngeleitetes Verstehen — das freilich innerhalb der Psychologie nie zu dogmatischer Sinngebung alles Seelischen führen darf, sondern »regulativ« bleiben muß. Zwischen Objekten endlich lassen sich »erfaßbare« Zusammenhänge als Erklärungsmittel aufstellen (Assoziationspsychologie). Das mitlebende Verstehen ist die der Psychologie zentrale Erkenntnisart, wie die Ungeschiedenheit und was ihr benachbart ist das Zentralgebiet der Psychologie ausmacht. Aber wie mitlebendes Verstehen, um wissenschaftliches Verfahren zu werden, der Stütze am Erfassen und zum Teil auch am sinngeleiteten Verstehen bedarf, so wird ins Zentralgebiet des Seelischen von den Objekten und den Aktzusammenhängen her vorgedrungen. So erklärt sich auch der Anschein einer Unselbständigkeit der Psychologie gegenüber Körper- oder Geisteswissenschaften. In Wahrheit besteht eine methodische Abhängigkeit, die aber nicht einseitig, sondern gegenseitig ist. Freilich wird man das Verhältnis der »Geisteswissenschaften« und der Geschichte zur Psychologie nie richtig erfassen, wenn man die Selbständigkeit der Gesichtspunkte jener Wissenschaften verkennt und außerdem noch die Psychologie unzentral als Wissenschaft von psychischen Objekten auffaßt.

Goethes italienische Reise als Wendepunkt in seinem Leben.

Von

Paul Hensel (Erlangen).

Mit dem Gedanken an einen unserer Großen steigt seine Gestalt in einem bestimmten Abschnitt seines Lebens vor unserem geistigen Auge auf. Wir können die Romantiker nur als Jünglinge denken und es bedarf einer Anstrengung unseres Gedächtnisses, um uns daran zu erinnern, daß August Wilhelm Schlegel noch lange Jahre als magerer Professor in Bonn, Friedrich Schlegel eine geraume Zeit als fetter Hofrat in Wien und Frankfurt gelebt hat. Friedrich der Große bleibt, trotz der Statue in der Siegesallee, der »alte Fritz«. Und nur bei einer Gestalt machen wir eine Ausnahme, Goethe tritt vor uns als Jüngling, als gereifter Mann und als Greis. Ja, er ist in allen diesen Gestalten für uns exemplarisch. Wenn wir uns fragen, wie dieses Wunder möglich wurde, so müssen wir vor allem nach d e m Ereignis suchen, das ihm ermöglichte, aus dem Stürmer und Dränger, der er als Jüngling war, zu dem gereiften und ernsten Mann zu werden, der der Freundschaft mit Schiller entgegenwuchs. Und dies Ereignis ist die italienische Reise.

Es würde ein Unrecht gegen Goethe sein, wenn man ihn mit anderen Genossen seiner Jugend, den Lenz und Wagner oder den Gebrüdern Stolberg vergleichen wollte. Er war viel zu stark, um wie sie im Kraftgenialischen stecken zu bleiben. Und in den ersten zehn Weimarer Jahren sehen wir, wie er sich allmählich aus dieser Sphäre herausarbeitet. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß die Worte »Erkenne dich, leb mit der Welt in Frieden« je länger, je mehr als Motto dieser Zeit gelten können. Aber der bedeutendste unter den Stürmern und Drängern, Klinger, war vor dieselbe Forderung gestellt worden. Und es ist merkwürdig, zu sehen, wie auf ihn dieselbe praktische Beschäftigung mit öffentlichen und Staats-

geschäften, welche Goethe in der ersten Weimarer Zeit ebenfalls in Anspruch nahm, gewirkt hat. Wenn wir seinen Dialog »Weltmann und Dichter« zur Hand nehmen, so tritt uns ein ganz anderes Bild entgegen, als das, welches uns Goethe in seinen Mannesjahren bietet. Eine kühl abwägende, leise wehmütige Skepsis, eine etwas müde Resignation ist die Grundstimmung, die uns hier entgegentönt. Daß Goethe sich nicht auf dieses tote Geleise hat drängen lassen, das ist in erster Linie Italien zu verdanken.

Man hat mitunter Goethes italienische Reise ein providentielles Ereignis in seinem Leben genannt, ähnlich dem Zufall, der ihn mit Herder in Straßburg zusammengeführt hat. Das ist nicht ganz richtig. Goethe hat diese Reise ganz bewußt herbeigeführt und gegen alle Hemmungswiderstände durchgesetzt. Aber wir können es als providentiell bezeichnen, daß Goethe nicht früher nach Italien gekommen ist. Zweimal schon war diese Reise geplant gewesen und zweimal war er an den Grenzen des gelobten Landes wieder umgekehrt, sein guter Genius hat ihn davor bewahrt, Italien zu sehen, bevor er es so sehen konnte, wie Italien gesehen werden muß, wenn es als ein Lebensantrieb wirken soll. Nehmen wir an, daß er nicht zu Lili zurückgekehrt, sondern nach Italien weitergereist wäre. Natürlich hätte er auch sehr viel Interessantes gesehen und tausend Anregungen empfangen, aber im wesentlichen wäre es doch eine sentimentale Reise geworden, wenn auch freilich eine ganz andere, als sie der gute Yorick Sternes unternahm. Er war damals noch nicht reif für Italien und darum wurde es ihm nicht verstattet, vom Gotthardt nach Italien herabzusteigen. Jetzt war er ein anderer. Immer deutlicher war es für ihn geworden, daß seine bisherige Art der Produktion, die ihn so rasch zum ersten Dichter Deutschlands gemacht hatte, ihm nicht mehr genügen konnte. Wenn wir diese erste Epoche seiner Dichtung charakterisieren wollen, so kann es vielleicht am besten mit den Worten Gotters geschehen: »Schick mir nur deinen Doctor Faust, sobald dein Hirn ihn ausgebraust.« Was in seiner Brust tönte und klang, was sein leidenschaftliches Herz erstrebte und ersehnte, die großen Gestalten, die in verschwimmenden Umrissen vor seiner Seele standen und in seiner Seele lebten, die hatte er gekündet und in Gegensatz gestellt zu dem kleinen erbärmlichen verkünstelten Leben, das er um sich herum treiben und wuseln sah. So war er der Führer der jungen Generation gewesen, die nicht mehr alten Mustern nachsingen wollte, sondern die nichts begehrte, als den Geheimnissen des eigenen Busens nachzugehen, sie zu deuten und sie zu künden. Wir können verfolgen, wie das in Weimar unter

dem Einfluß der Frau von Stein und durch die ernsten Aufgaben, denen er sich dort zu widmen hatte, allmählich anders wurde. Aber wir können auch verfolgen, wie doch allmählich eine Stagnation seiner dichterischen Kräfte sich anmeldet und bedrohlich weiter fortschreitet. Sollte das anders werden, so mußten neue große Antriebe auf ihn wirken, die es ihm ermöglichten, seinen Dichtungen das zu geben, was keiner seiner Bewunderer in ihnen vermißt hatte und dessen Mangel ihm jetzt mit jedem Jahr fühlbarer wurde, die feste Form, deren Bedeutung er früher geleugnet und deren Notwendigkeit ihm jetzt deutlich geworden war. Sie zu suchen, in dem klaren Bewußtsein, daß sie nirgendswo als Erlebnis gefunden werden könnte, als im Süden, ging er nach Italien, bewußt denselben Weg gehend, den die Germanen der Völkerwanderung, die Kaiser auf ihren Römerzügen vor ihm gegangen waren. In seinem schönen Buch hat Cassirer auf diese Bedeutung Italiens für den deutschen Geist hingewiesen, es ist in der Tat eine fast tragische Notwendigkeit für die deutsche Geschichte, die sich in diesem Drängen nach Italien offenbart.

Suchen wir zunächst uns deutlich zu machen, was Goethe die Natur in Italien zu geben vermochte. Ganz sicher war er auch schon früher ein Naturbeschauer und Naturkündiger gewesen, wie es vor ihm keinen gegeben hatte. Aber was er kündete, war doch in erster Linie der Gefühlston, den Land und Fluß, Wald und Hain der mitschwingenden und mitfühlenden Seele des Dichters entlockt hatten. Der Frühling riß ihn als Ganymed zum Allvater empor, im Werther durchleben wir ein Jahr der Seele, mit dem Frühling erwacht die Liebe, im kalten Winter stirbt sie ab. Goethe ergoß sich in die ganze Natur und die ganze Schöpfung jubelte ihm entgegen und klagte mit ihm. So konnte er nicht der Natur Italiens entgegentreten. Wenn wir den Unterschied der deutschen Landschaft und der Italiens mit kurzen Worten präzisieren wollen, so können wir mit Gundolf sagen, daß in Italien mehr die Zeichnung, in Deutschland mehr die Stimmung überwiegt. Und wenn wir nun sehen, wie der Zeichenstift der unzertrennliche Begleiter Goethes in Italien wird, wie er es früher niemals gewesen war, so finden wir sofort, daß Goethe diesen Unterschied selbst auf das tiefste empfunden hat. In der deutschen Landschaft kann man träumen und sich ganz gefühlsmäßig in sie versenken, sie in sich aufnehmen. Die italienische mit ihrem ernsten Umriß und ihren schön geschwungenen Linien tritt dem Beschauer viel weniger liebenswürdig gegenüber, sie will sich nicht ihm anschmiegen, ein Sprachrohr oder ein Interpret seiner Gefühle werden, sondern sie fordert ein objektives ruhiges Betrachten, ein strenges

Eingehen auf ihre Wesenheit und erst dann gibt sie, was sie zu geben hat. Es scheint dasselbe zu sein, wenn Herder tadelnd zu Goethe in Straßburg sagte »es ist bei euch nur so Blick« und wenn Goethe aus Italien schreibt »ich mache große große Augen«. Und doch ist der ganze Unterschied zwischen dem Sesenheimer Jüngling und dem Italienfahrer darin unverkennbar angedeutet. In Straßburg war Goethes Auge noch nicht erzogen, unruhig glitt sein Blick über die Dinge hin, begierig, ihre Wirkung auf das eigene Herz zu erproben und zu erfahren. Nicht auf die Dinge kommt es ihm in erster Linie an, sondern um den Gefühlston ist es ihm zu tun, den sie bei ihm auslösen. In Italien hat er das Sehen um des Sehens willen gelernt, er ist, um mit Gundolf zu reden, erst hier der Augenmensch geworden, der er sein ganzes Leben hindurch geblieben ist. Und daraus erklärt sich auch, daß ihm diese Hingabe an die Dinge in Italien so wichtig werden konnte, daß es ihm mitunter zweifelhaft schien, ob er mehr zum Dichten oder zum Bilden bestimmt sei. Das Sehenlernen war so sehr eine Vorbedingung für seine neue Dichtung, daß es mitunter scheinen konnte, als sei diese Vorbedingung die Hauptsache. Man könnte die Sache auch so wenden, daß in Deutschland es die wechselnden variabeln Momente in der Landschaft vorzugsweise waren, die ihn, je nach Stimmung und Gefühlston, in Anspruch nahmen, die Wolken, der Nebel, des Tages Aufgang und Niedergang, Sturm und Regen, durchbrechende Sonne und heiterer Glanz. In Italien dagegen sehr viel mehr die Konstanten, Bergschichtung, Lauf der Flüsse, Vegetation, vor allem das Meer. Die innere Geschlossenheit, die Einheit der südlichen Natur war es in erster Linie, die Goethe das gab, was ihm der Norden nicht oder doch nicht in dem Grade zu bieten vermochte, ein interesseloses Anschauen im Sinne Kants.

Es ist kein Zufall, daß sich auch hier eine weitere Wendung in Goethes Verhältnis zur Natur mit überraschender Schnelligkeit vollziehen konnte, die sich in den Weimarer Jahren sehr langsam und allmählich und immer an der Hand praktischer Bedürfnisse vorgebildet hatte, ich meine die Wendung zur Naturwissenschaft. Auch sie, so entgegengesetzt wie möglich dem Ethos, mit dem der jugendliche Goethe einst der Natur gegenüber getreten war. Die Stimmung des Ganymed oder des Werther der Natur gegenüber ist alles andere eher als wissenschaftlich. Sie ist die Freundin, die Geliebte, aber kein Objekt, am wenigsten ein wissenschaftliches. Unter dem Einfluß Spinozas kündigt sich eine andere Wendung an oder vielmehr vorläufig nur eine andere Nuance. Der Gedanke der Natur als eines

Ganzen göttlicher Art beginnt sich zu melden, aber es ist mehr eine Totalkonzeption, als daß der Versuch gemacht wird, diesen Gedanken zum heuristischen Prinzip einer wissenschaftlichen Naturauffassung zu machen. Wir glauben, verstehen zu können, was es war, das ihn in Deutschland daran hinderte, diesen Einheitsgedanken ins einzelne auszudenken. Die deutsche Natur ist zu wechselvoll, zu stimmungsreich, um einen solchen Plan zu begünstigen. Wechselnd wie das eigene Herz steht dem Beschauer auch die Natur in unverbundener Vielheit gegenüber. Das wird in Italien anders, der Beschauer mit seinen Stimmungen ist nichts, der Gegenstand mit seinen großen, ehrfurchtgebietenden Zügen alles, eine Einheit und Einheitlichkeit tritt hier so überzeugend dem Blick entgegen, daß der Versuch gemacht werden kann, die trotzdem vorhandene unendliche Mannigfaltigkeit nicht mehr der Stimmungen, sondern der Gegenstände zur Einheit zusammen zu schauen. Es war selbstverständlich, daß dem so Angeregten diese Einheit eine Idee im Platonischen Sinne werden mußte, kein logischer höchster Gattungsbegriff, sondern eine Urform, eine Gestalt, die die Kraft hatte, in die Reihe der Bildungen sich auseinanderzulegen und sie nach großen Stilprinzipien zu ordnen und zu gliedern. Und wieder ist es bezeichnend für die Augenhaftigkeit, die Goethe hier in Italien gelernt hatte, daß er damals noch glauben konnte, seine Urpflanze als sinnliches Objekt sehen zu können.

Erinnern wir uns des Jubels, mit dem Goethe die Entdeckung des Zwischenknochens begrüßte, so kommen wir damit auf die Stellung des Menschen in der Natur, wie sie ihm in Italien als ein neues Phänomen, das er ebenso begierig ergriff, wie die italienische Landschaft, aufgegangen war. Was war es denn gewesen, das die Stürmer und Dränger in eine so tiefgehende Empörung gegen die sie umgebenden sozialen Verhältnisse gebracht hatte? Es war in erster Linie das Evangelium Rousseaus, sein Kampf gegen die Kultur als im Gegensatz zur Natur stehend. Der ganze Kulturbereich erschien als eine Abkehr von der Natur, als eine zugleich boshafte und verderbliche Auflehnung gegen ihre mütterliche Güte. Der Rückweg zur Natur schien nur durch Verneinung der Kultur möglich. Goethe war freilich weit entfernt, diesen extremen Standpunkt einzunehmen, aber auch ihm mußte das deutsche bürgerliche Leben als durchaus im Kontrast zur Natur stehend erscheinen, sonst hätte er seinen Werther nicht schreiben können. Wenn wir diesen Unterschied uns deutlich machen wollen, so können wir zunächst auch hier Schlagworte bilden, die gleichsam die gegensätzlichen Pole auf-

zeigen wollen, nach der Art, wie Rickert in seinen »Grenzen« das Rein-Historische von dem Rein-Naturwissenschaftlichen abtrennt, ohne zunächst auf die verbindenden Zwischenformen sich einzulassen. Wenn wir auf die tüchtige Gediegenheit deutschen Bürgertums blicken, auf das enge Beschlossensein in Berufsarbeit und Pflichterfüllung, auf die tüchtige sittliche Kraft, die sich in dieser Arbeit betätigt, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir als den Kern des deutschen Menschen das Moralische hervorheben. Was hierin Erfreuliches liegt, hat auch Goethe tief empfunden, dafür legen seine Schilderungen von Lottes Vaterhaus im Werther, dem Vaterhaus Wilhelm Meisters in der theatralischen Sendung, die Zeichnung von Götz' Hausfrau beredtes Zeugnis ab. Aber, um ein Wort Hehns zu brauchen, es handelt sich hier immer um Kunstformen, nicht um Naturformen des Menschenlebens. Dafür spricht auch schon der äußere Anblick der deutschen Städte, wie sie sich zur Zeit Goethes noch darboten. Sie sind mit ihren Mauerringen, ihren hochstrebenden Domen, dem ganzen Gewimmel ihrer engen sonnenlosen Gassen und Gäßchen ein Stück Menschenkultur, das in die Natur hineingestellt und ihr aufgezwungen erscheint. Wenn der Bürger sich einmal einen freien Tag machen will, dann strebt er, wie im Osterspaziergang des Faust, aus den engen Toren heraus, er kommt zur Natur auf Besuch als ein Fremder und abends nimmt ihn der schützende Mauerring wieder auf. Das kann leicht zur Verkünstelung und Verschnörkelung der natürlichen Lebenstriebe führen, die Religion tut das ihre, den Menschen von der Natur fort, in stille Innerlichkeit hinzuweisen. Der Beruf mit seinen sittlichen Ansprüchen differenziert aus dem Menschen noch viel mehr den Bürger, den Gelehrten, den Handwerker heraus, alles im besten Fall moralisch tüchtig und achtenswert, aber alles weit entfernt vom Einfach-Natürlichen. Wie oft sich Goethe an dieser von ihm selbst wohl erkannten Tüchtigkeit wundgerieben hatte, zeigen seine Briefe aus der ersten Weimarer Zeit.

In Italien zeigten sich ihm ganz andere Möglichkeiten für die Stellung des Menschen zur Natur, als sie ihm in Deutschland aufgegangen waren. Jedem Deutschen muß es auffallen, wieviel mehr bei aller festen Form, deren Mangel er bei sich selber schmerzlich empfindet, der Italiener ihm als Naturwesen erscheint. Die trennende Kluft, die bei uns mit den Worten Natur und Kultur gesetzt ist, scheint hier wo nicht aufgehoben, so doch wesentlich in ihrer Starrheit gemildert. Die Lebensformen der Menschen sind zu gleicher Zeit Naturformen und werden mit Natürlichkeit betrachtet und gewertet. Das ganze Leben spielt sich sehr viel mehr auf der Gasse

und im Freien ab, während es sich in Deutschland in das Behagliche, aber auch Enge des Bürgerhauses zu verbergen liebt. Und ebenso empfinden wir Nordländer die Niederlassungen der Menschen, ihre Städte und Kirchen als nicht in demselben Sinne losgelöst aus der Natur, wie wir das bei einer Kaufmannsstadt wie Nürnberg oder einer Bischofsstadt wie Bamberg oder gar wie bei einer der Hansestädte im Norden unwillkürlich tun. Rickert erzählte mir einst, daß er mit einem jungen deutschen Künstler in Florenz zusammen gewesen sei, der sich gar nicht genug über diese Selbstverständlichkeit italienischer Gebäude wundern konnte und bei einer modernen und aus ihrer Umgebung herausfallenden Architektur erstaunt gefragt habe: »Aber, nicht wahr, Herr Professor, dies ist doch ein künstlicher Palazzo?« In Deutschland gibt es eben nur künstliche Bauwerke, in Italien bilden sie die Ausnahme. Hier sind die Stadtanlagen gewissermaßen organisch aus der Natur herausgewachsen und wenn wir Goethes Ausführungen über den Stadtplan von Venedig, über die Anlage des Amphitheaters, ja sogar über Palladio und Vicenza nachlesen, so empfinden wir etwas von dem glücklichen Staunen, das den jungen deutschen Künstler, von dem wir sprachen, bewegte. Es eröffnete sich für ihn nunmehr die Möglichkeit, das Menschenleben in all seiner Mannigfaltigkeit, Reichtum und Fülle ebenso auf gewisse einfache Urphänomene zurückzuführen, die in der Natur begründet sind und sich ohne einen Bruch mit der Natur verstehen lassen, die Aussicht auf ein Leben, das keinen herben Verzicht auf die Natur forderte, weil es nichts anderes bedeutete, als die letzte Herausarbeitung dessen, was in der Natur angelegt ist, die Einsicht, mit einem Wort, daß die Kultur nicht notwendig einen Gegensatz zur Natur bedeute, sondern als ihre Vollendung erfaßt werden könne. Wie die differenzierteste Pflanze nicht im Gegensatz zur Urpflanze steht, sondern ihre letzte Ausgestaltung bedeutet, so ist auch die Kultur nur von der Natur aus und nicht im Gegensatz zu ihr verständlich.

Mit der Erwähnung der Architektur haben wir bereits den eigentlich entscheidenden Schritt für die Bedeutung Italiens für Goethes spätere Entwicklung getan, denn dieser Schritt hat uns in das Gebiet der Kunst geführt. Alles das, was wir bisher betrachtet haben, konnte ja auf Goethe nur dadurch wirken, weil seine Einstellung, um das glückliche Wort Glockners zu brauchen, die der Schönschau war. Das Plastische der italienischen Landschaft im Gegensatz zum Stimmungsmäßigen der deutschen, die Einheit von Kultur und Natur im Gegensatz zu ihrer Getrenntheit in Deutsch-

land lassen sich doch in ihrer entscheidenden Bedeutung nur verstehen, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Ganzheit auffaßt und diese Ganzheit des Kunstwerks ist eine ästhetische Kategorie im Gegensatz zu der Totalität, auf welche die wissenschaftliche Betrachtung führt. Die eigentümliche Art aber, in der diese ästhetische Betrachtungsweise Goethes in Italien sich äußert, kann man doch nur vollständig verstehen, wenn man sich erinnert, daß er hier zunächst den Bahnen folgte, die Winkelmann vorgezeichnet hatte, daß er, wie einer der seligen Knaben im Faust durch die Augen des Pater Seraphicus, so durch die Augen Winkelmanns die Kunst im allgemeinen und die antike Kunst im besonderen zu sehen lernte. Es ist häufig darauf hingewiesen worden, daß Winkelmann das, was wir heute als die Meisterwerke der antiken Kunst betrachten, gar nicht gesehen hat. Der Hermes des Praxiteles, die Athene des Myron waren damals noch nicht dem bergenden Schoß der Erde entstiegen. Das, was für ihn und ihm folgend für Goethe, den Gipfelpunkt der griechischen Kunst bedeutete, der Apoll von Belvedere, die Juno Ludovisi, der Zeus von Otricoli sind für uns heute im besten Fall schöne Nachblüten einer überreifen, dem Niedergang zustrebenden Kunstepoche. Das ist alles ganz richtig. Aber wenn man die Kunstgeschichte Winkelmanns in ihrer Gesamtheit betrachtet, so erstaunt man immer wieder vor dem intuitiven Scharfblick, der aus diesen Zeugnissen, die ihm allein vorlagen, mit untrüglicher Sicherheit das Ganze sich vor die Seele zu stellen vermochte. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Einwirkung Winkelmanns Goethes Unbefangenheit gelegentlich trübte, daß es wahrscheinlich sie war, die es ihm nicht ermöglichte, den Tempel von Pästum so auf sich wirken zu lassen, wie er heute auf den Beschauer wirkt. Aber es muß auf der andern Seite immer berücksichtigt werden, wie ungeheuer der Vorteil war, den Goethe dadurch hatte, daß ihm ein solcher Hermes Psychopompos zur Seite stand. Das erklärt auch die Einstellung Goethes der neueren italienischen Malerei gegenüber. Hier vereinigen sich alle Strahlen in den einen Brennpunkt Raffael, denn dieser malte so, wie die bewunderten griechischen Bildhauer meißelten. Die Präraffaeliten, die uns heute entzücken, werden auffallend selten von Goethe erwähnt. An der herben Innigkeit Boticellis ist er fast achtlos vorübergegangen. Und der Grund dafür ist klar: das, was diese Männer gaben, Stimmung, Innigkeit, Gefühl, Versenktheit in das eigene Ich, das hatte Goethe durchlebt und gebildet, daraus wollte er gerade jetzt heraus und zu diesem Herauskommen konnten sie ihm keine Führer sein. Winkelmann hatte dieselbe

Sehnsucht aus dem gestaltlosen Norden in den plastischen Süden geführt, daher war er der geeignete Führer für Goethe. Wie tief Goethe dies selber empfand geht aus seiner Schrift über Winkelmann hervor und Justi brauchte diese Linien nur auszufüllen, um die beste Biographie zu schreiben, die je in deutscher Sprache geschrieben worden ist.

So vereint sich in dieser Wendung zur plastischen Schönheit der Menschengestalt alles, was Italien Goethe geben konnte, wie in einem Mikrokosmos. Der Mensch tritt in einem ganz andern Sinn in den Mittelpunkt der Welt, als dies auch in dem früheren Weltbild Goethes der Fall gewesen war. Damals war es das heiliglühende Herz, das die ganze Welt in sich zog und aus sich wieder entließ, das mit seinem Drängen und Pochen den Pulsschlag für die gesamte Wirklichkeit bildete. Jetzt tritt der Mensch in reifer Schönheit als Abschluß an die gesamte Kette der anorganischen und organischen Welt, in ihm findet die Entwicklung ihren Abschluß, ohne Bruch strebt sie zu ihm auf, um sich in ihm zu beruhigen und zu glätten. Das ist genau die Stellung, die Herder dem Menschen in seinen »Ideen« anweist, und wir können jetzt wohl verstehen, wie die Bestätigung dessen, was ihm Italien gegeben hatte, durch den fernen Freund für Goethe in Rom eine große und innerliche Freude bedeutete.

Vor allem aber mußte dies Neue auch in Goethes eigener Dichtung sich ausdrücken, denn um ihretwillen hatte er ja die Reise in letzter Linie unternommen. Wer abmessen will, wie an demselben Kunstwerk sich der voritalienische und der italienische Goethe voneinander scheiden, kann gar nichts Besseres tun, als dem Beispiel Grimms folgend die Iphigenie in ihren verschiedenen Bearbeitungen auf sich wirken zu lassen. Man kann sagen, daß bei aller Arbeit, die Goethe vor seiner Reise diesem Stoff zuwandte, sich der antike Stoff immer wieder seiner Behandlung entzogen hat. Schiller hat gezeigt, daß die höchste Aufgabe und die höchste Leistung eines modernen Dichters darin besteht, einem sentimentalischen Stoff naiv gegenüberzutreten. Es steht umgekehrt mit der sentimentalischen Behandlung eines naiven Stoffes, das kann höchstens zur Elegie führen, wie Schiller aus seinen »Göttern Griechenlands« zur Genüge wußte. Daß die Prosa-Iphigenie Goethe nicht genügen konnte, liegt eben daran, daß er diese Naivität sich noch nicht erworben hatte. Immer wieder stören Sentimentalismen, die, an sich wunderschön, hier an falscher Stelle stehen und wie Fremdkörper in einem Organismus wirken, bei denen es auch gleichgültig ist,

ob sie aus einem Stück faulendem Holz oder aus einem Edelstein bestehen, um den treffenden Vergleich Lagardes hier zu gebrauchen.

Es ist sehr bezeichnend für die neue Einstellung Goethes, daß er sich dem Bildnis der heiligen Agathe gegenüber verspricht, daß seine Iphigenie kein Wort aussprechen solle, das nicht aus dem Munde dieser Frauengestalt kommen könne. Das ist ein Gedanke, der dem früheren Goethe nie gekommen wäre. Seine früheren Gestalten lösen sich niemals vollständig von ihm ab, auch wenn sie noch so lebendig sind, erhalten sie ihr Leben immer aus Goethes Herz, sie werden niemals selbständig und selbstverständlich. Das wird nun anders. Goethe hatte einsehen gelernt, daß jedes Kunstwerk sein Eigenleben haben und losgelöst von dem Künstler es führen müsse. Es ist kein Zufall, sondern innere Notwendigkeit, daß die Iphigenie jetzt zuerst in die Versform umgegossen wurde. Eine Gestalt wie die Werthers braucht keine solche Form, ja sie widerstrebt ihr. Das Ueberströmen des inneren Gehalts über jede Form ist ihr Prinzip, sie kann es, weil sie sicher ist, immer neues Leben aus dem unerschöpflichen Born der Lebensquelle ihres Dichters zu erhalten. Diese neuen Gestalten, die ein Eigenleben führen sollten, wie die Landschaft Italiens, die Gemälde Raffaels und die antiken Statuen brauchten eine ungleich selbständigere Form, die sie vor dem Zerflattern in Gefühl und Stimmung bewahren sollte, daher war die Versform Iphigeniens eine Notwendigkeit, ganz ebenso wie die des Tasso oder Hermanns und Dorotheens.

Wir können den Gegensatz der beiden Produktionsweisen vielleicht am besten mit den Worten ergießen und gestalten kennzeichnen. Es braucht kein Wort darüber verloren zu werden, daß in beiden Produktionsweisen Meisterwerke möglich waren und gelungen sind. Aber es gelten hier die Verse Meyers in seinem »Hutten«:

Was einst des Knaben Spiel und Freude war,
Wird nun dem Mann zur Arbeit und Gefahr.

Italien hatte Goethe gelehrt, daß die Kunst nicht nur Herzenssache, sondern Lebensarbeit sein müsse, daß der Künstler nicht nur ein Herzenskündiger, sondern ein Erzieher sein müsse. Und damit ist auch die veränderte Stellung zum Publikum gegeben, die vielleicht am besten den Unterschied zwischen dem jugendlichen und dem reifen Goethe abspiegelt. Im Sturm hatte der Jüngling die Herzen seines Volkes gewonnen, er hatte sehr viel vollkommener ausgesprochen, was in den Besten der neuen Generation gärte und brodelte, als sie es je vermocht hätten. Mit dem Götz und dem Werther hat er die Bildungstendenzen seiner Generation zum Ausdruck ge-

bracht. Was sie alle wollten, er hatte es ausgesprochen. Wie ein Alexanderzug war sein Siegeszug gewesen und nur einem Jüngling konnte er gelingen. Jetzt fühlte er sich nicht mehr als der Wortführer seiner Generation, sondern als der Erzieher einer kommenden. Und das ist eine ganz andere und unendlich schwerere Aufgabe. Die Fülle der Gesichte, die ihm in Italien aufgegangen war, hatte er zu gestalten und einer künftigen Gemeinde als Symbol vor Augen zu stellen. An Stelle des Augenblickserfolgs tritt das strenge Wort: »Die Zeit ist mein Vermächtnis, mein Acker ist die Zeit.« Es ist eine der reizvollsten Aufgaben der Geistesgeschichte Deutschlands auf Schritt und Tritt zu verfolgen, wie jedes der Werke der Reifezeit sich allmählich erst Bahn bricht, wie es Lehrbücher sind, die anfangs fast unüberwindliche Aufgaben stellen, bis sie den Lernenden allmählich in Fleisch und Blut übergehen, zu Bestandteilen ihrer geistigen Struktur werden. Ein Teil der Bedeutung der Romantik liegt darin, daß sie die Deutschen Goethe lesen lehrte. Und wenn man den noch immer andauernden Kampf um den zweiten Teil Faust bedenkt, so möchte man auf den Gedanken kommen, daß noch Viele über das Buchstabieren hier nicht herausgekommen sind und daß ihnen so vortreffliche Hilfsbücher, wie Rickerts Aufsatz über »die Wetten im Faust« dringend nottun. Das soll keinen Tadel ausdrücken gegen die, welche den zweiten Teil ablehnen, um sich an den ersten zu halten, wie das Friedrich Theodor Vischer tat. Es gibt nichts Erfreulicheres als einen alten Mann, der so durchaus jung geblieben ist. Aber wir müssen hinzufügen, daß für so Denkende Goethe vergeblich nach Italien gereist ist.

Zum Schluß können wir an der wehmütigen Frage nicht vorübergehen, wie es denn für uns und die kommenden Generationen möglich sein werde, die epochale italienische Reise, die nicht nur im Leben Goethes, sondern auch in dem Winkelmanns, Humboldts und so unzählig vieler unter den besten Deutschen den Wendepunkt bildet, zu ersetzen. In der jetzt heranwachsenden Generation wird es nur verschwindend Wenige geben, die in der Lage sein werden, das Land der deutschen Sehnsucht mit leiblichen Augen zu sehen. Es geht hier nicht an, darauf zu verweisen, was man für andere Länder, namentlich solche angelsächsischer Zivilisation tun kann, daß es in sehr großem Maße angängig ist, die mangelnde Autopsie durch Kenntnis der Literatur zu ersetzen. Wer die englische Literatur kennt, braucht nicht nach England zu gehen, aber ein gleiches gilt nicht für Italien. Selbst Goethes italienische Reise vermag uns nicht das zu geben, was die Reise in Italien Goethe gab. Wenn wir

wirklich darauf verzichten müßten, unserem geistigen Leben die Form zu geben, die Goethe in Italien fand, so stände es schlimm um unsere Kultur. Aber ebenso wie es nach Rickert zwei Wege zur Erkenntnistheorie gibt, so gibt es auch zwei Wege zur Form, und Glockner hat mit Glück darauf hingewiesen, daß diese beiden Wege zur formenden Schönschau für uns in zwei gleich erhabenen Gestalten verwirklicht worden sind, neben dem Weg Goethes gibt es den Weg Schillers. Von scheinbar entgegengesetztesten Gesichtspunkten ausgehend, lediglich durch die Kraft der Probleme geleitet, sind beide zu den gleichen Ergebnissen gekommen, welche jene denkwürdige Freundschaft zwischen unseren beiden Heroen möglich machte. Italien führte Goethe über den Sturm und Drang hinaus, Kant Schiller. Den durch Kant und Italien Gereiften war die Möglichkeit zu einer Verbindung gegeben, welche die deutsche Kultur bestimmend beeinflußt hat und wohl noch auf Jahrhunderte weiter bestimmen wird. Und wenn uns selbst der Weg Goethes verschlossen bleiben sollte, den Schillers kann uns niemand nehmen, als wir selbst. Und um auf ihm rüstig weiter fortschreiten zu können, brauchen wir nur auf das Vorbild Rickerts zu blicken.

Emil Lasks Wertsystem.

(Versuch einer Darstellung aus seinem Nachlaß.)

Von

Eugen Herrigel (Heidelberg).

Im Anschlusse an seine »Logik der Philosophie« und »Lehre vom Urteil« wendet sich Lask zunächst Problemen zu, die sich durchaus im Rahmen der Logik bewegen und die Absicht auf ein ausgeführtes »System« der Logik bekunden. Es kommt so zu einer Reihe von Dispositionen, zu zahlreichen Bemerkungen über einzelne ihrer Abschnitte, ohne daß dabei Lask von seinem in der Logik der Philosophie vertretenen Standpunkte irgendwie abwiche.

Immer stärker schwillt so der zu bearbeitende Stoff an; erklärende Hinweise auf das zunächst nur Angedeutete, Bemerkungen im Anschluß an die Lektüre logischer Werke häufen sich; und da und dort taucht das Bedürfnis nach Zusammenfassung und Uebersicht, wenn nicht nach zusammenhängender Darstellung auf: da bricht Lask — etwa Anfang 1913 — unvermittelt ab und wirft sich auf Probleme, die nur von einem System der Philosophie aus gestellt und auch nur von daher beantwortet werden können.

Dieses Beiseiteschieben spezifisch logischer Probleme bedeutet nun aber keineswegs ein vorübergehendes Zurückstellen ihrer zugunsten philosophisch-systematischer Probleme, also keineswegs etwa ein bloßes Sichverschieben des Interesses. Denn für Lask tauchen Fragen, die sich auf ein mögliches System der Philosophie überhaupt beziehen, nicht erst nachträglich und aufs Geratewohl auf. Seine Logik der Philosophie steht vielmehr von vorneherein in innigstem Zusammenhang wenigstens mit der Idee einer Weltanschauung und ist daher weit davon entfernt, die Frucht horizontlosen Spezialistentums zu sein. — Es kommt darin vielmehr die rasch sich verfestigende

und bald schroff vertretene Ueberzeugung Lasks zum Ausdruck, mit seiner »Logik« in eine Art Sackgasse geraten zu sein.

Der Grund für diese überraschende Auffassung ist darin zu suchen, daß Lask sich im Verfolg der logischen — und damit zugleich auch der philosophisch-systematischen Probleme — zu einem Standpunkt gedrängt findet, den mit seiner ursprünglichen Einstellung noch in Einklang zu bringen ihm als aussichtslos erscheint. Und dieser: ein radikaler »Subjektivismus« (um zu vorläufiger Orientierung ein Schlagwort zu verwenden) macht sich denn auch alsbald in höchst eindrucksvoller Sprache geltend; und Lask, für den Philosophie nie ein geistvoller Sport, sondern gleichsam ein Schicksal war, bekämpft und verleugnet sich selbst in rücksichtsloser Weise.

Die Aufzeichnungen, die hierfür in Betracht kommen, verteilen sich auf die Jahre 1913 und 1914; sie zur Darstellung für diese Umkippung zu verwerten, ist aus dem Grunde mit so außerordentlichen Schwierigkeiten verknüpft, weil Lask in ihnen seine Gedanken unmittelbar so, wie sie gerade auftauchen, festhält, sie in kurze und oft bis zur Unverständlichkeit abgekürzte Sätze drängt [1]). Und selbst da, wo er zu einer wenn auch nur vorläufigen Anordnung der Probleme überzugehen offenbar die Absicht hat, findet sich kaum eine Behauptung, die nicht wieder in Frage gestellt wäre. Und vermutet man endlich auf einen Zusammenhang von Gedanken gestoßen zu sein, der als zuverlässiger Wegweiser für die Richtung und das Ziel, das Lask vorgeschwebt, dienen könnte, so wird man nicht selten durch die Bemerkung: »das alles ist falsch!« enttäuscht.

So gewähren seine einsamen Meditationen — wie Rickert sie treffend kennzeichnet — das Bild eines rastlosen Auf und Ab, Hin und Wider, und sie dürfen daher im Grunde lediglich für seine Art zu philosophieren in Anspruch genommen werden. Denn zu welcher Art von Philosophie Lask gekommen wäre, welchen Ausgleich — und daß er ihn immer energischer versucht, zeigt der Nachlaß — er zwischen den anfangs von ihm selbst für unversöhnlich gehaltenen Standpunkten letztlich hergestellt hätte, wenn ihn nicht der Krieg — und bald der Tod — mitten aus der vielleicht vielseitigsten und bewegtesten Periode seines Denkens herausgerissen hätte, läßt sich im großen und ganzen nur vermuten. Es fehlt allzusehr an Kennzeichen dafür, für welche der Gedanken, die er hartnäckig von verschiedenen Seiten aus bis in ihre tiefste Wurzel bloßzulegen unternimmt, er sich endgültig eingesetzt, welche von ihnen er für entscheidend und

1) In dem etwa im Herbst d. J. erscheinenden Nachlaß Lasks werden diese Aufzeichnungen zum Abdruck gelangen.

weiterführend gehalten hätte. Sicher dagegen erscheint mir, daß er den erstrebten Ausgleich gefunden hätte: denn nirgends tritt Lask als Systematiker — und von großem Ausmaße — schärfer hervor als da, wo er aus sachlichen Gründen auf einen Ausgleich, damit zugleich aber auch auf das »System« der Philosophie, verzichten zu müssen glaubt.

Noch weniger aber ist es daher möglich, Lasks Aufzeichnungen für eine Darstellung gerade des Entwicklungsganges seiner Gedanken in Anspruch zu nehmen; wenn ich sie dennoch versuche, so bin ich gezwungen, mich dabei auf Aeußerungen Lasks mir gegenüber zu stützen, für die ich objektive Unterlagen nicht herbeizubringen vermag. Meine Darstellung enthält somit, trotz der beigefügten Zitate, unvermeidlich einen stark subjektiven Einschlag.

* * *

An seinen mit so eindringlicher Energie vertretenen Standpunkt, den man mit einem Schlagwort am besten »Objektivismus« nennt und auf dessen Wesentlichstes hier aus Gründen, die durch das Folgende wohl genugsam legitimiert werden, in Kürze eingegangen werden muß, knüpft also Lask zunächst an. Kennzeichnend für ihn ist, daß aller Akzent auf die »objektive« Welt fällt, so wie sie »in Wahrheit« dasteht, während demgegenüber die Rolle des erkennenden Subjekts lediglich in einem »dienenden« Verhalten zu ihr besteht: in einem unmittelbaren Entdecken und getreuen Hinnehmen des gegenständlichen Seins oder Sinnes, so wie es ist — ohne daß dabei das Erkennen demnach irgendwie eigenmächtig und selbstherrlich zu sein hätte [1]).

Nicht da gibt es daher und gibt es erst »Gegenstände«, wo »begriffen« wird — so etwa ließe sich zu deutlicherer Kennzeichnung dieses Erkenntnisbegriffes die These des entgegengesetzten Standpunktes, des »Subjektivismus«, formulieren; sondern daß begriffen wird, ist für das gegenständliche Sein gleichgültig, ein zufälliges Schicksal gleichsam, das ihm widerfährt. Nicht nur davon darf keine Rede sein, daß das erkennende Subjekt die Wahrheit als solche etwa »hervorbringe« oder »mache«; sondern nicht einmal geht es an, sie, trotz aller ihrer sonst vielleicht zugestandenen Selbständigkeit, irgendwie in kantischer Manier an die Subjektivität als ihr Korrelat geknüpft sein zu lassen, sie in irgendeinem Sinne von ihr »abhängig« zu machen.

---

1) »Erkennen (im Gegensatz zu praktischem Eingreifen) Passivität, erst recht mit Rücksicht auf urbildliches Erkennen; nachbildlicher Sinn ja bloßes Bewältigungsmittel davon.« (Die Zitate sind natürlich wörtlich, jedoch nicht mit den Abkürzungen wiedergegeben, in denen Lask sie niedergeschrieben hat.)

Es ist der Subjektivität vielmehr höchstens vergönnt, sie zu schauen oder sich einfallen zu lassen: die Subjektivität ist nichts weiter als der Schauplatz, auf dem die Wahrheit auftritt und gleichsam eine Gastrolle gibt; oder, um mit Lasks Worten zu reden: die Erlebensrealität ist die Erlebens»stätte« für unsinnlichen Sachgehalt.

Noch schärfer und eindeutiger hat Lask seinen Standpunkt dadurch zu kennzeichnen und für ihn zu werben vermocht, daß er in scharfsinnigen Untersuchungen die Subjektivität, sofern sie sich auf das bloße und unmittelbare (urbildliche) Schauen und Hinnehmen nicht beschränkt, sondern in die gegenständliche Welt dreinzureden unternimmt, als »Unheilstifterin« brandmarkt, ihre Aktivität nicht für den ursprünglichen Aufbau — und das wäre gerade kantisch! — sondern für die Zerstörung des Ursprünglichen haftbar macht. So daß also vielmehr zu sagen ist: wo »begriffen« wird, da wird das gegenständliche Urbild zerstört, da wird es in Stücke geschlagen, die allerdings wieder zu einem kunstvollen, aber um so mehr künstlichen Gebilde sich zusammenfügen lassen.

»So wäre denn«, sagt Lask an einer Stelle seines Nachlasses und noch ganz im Sinne seines Objektivismus, »die theoretische Sphäre weit herrlicher, wenn die Subjektivität nicht daran genagt hätte.« Diese »Herrlichkeit« der Objektivität besteht dann eben in ihrer ungetrübten und unangetasteten Klarheit, in der sie an sich dasteht und auch nur einem unmittelbar das Unmittelbare und Ursprüngliche erlebenden oder schauenden Erkennen sich zeigt [1]).

Als die »Stücke« jedoch, in welche das gegenständliche Sein beim nicht-unmittelbar-urbildlichen Erkennen zerschlagen wird, fungieren bei Lask die Begriffe der theoretischen Form oder Kategorie und des Inhalts oder Kategorienmaterials. Jedes urbildliche Sinngebilde ist daher ein Mischgebilde aus diesen beiden, heterogenen Welten angehörenden Gegenstandselementen, und die platonische Scheidung des vermeintlich einheitlichen Seins in den mundus intelligibilis und sensibilis tritt hiernach als die Scheidung in das Reich der Formen einerseits und in das des leibhaftig Wirklichen andererseits als des Inhaltes der Formen auf.

Lask glaubt mit Rücksicht auf diese Zwei»elementen«theorie durchaus kantisch orientiert zu sein, Kants kopernikanische Tat in ihrer ganzen Tragweite gewürdigt und mitgemacht zu haben, auch wenn er die Loslösung der Gegenstandsform vom erkennenden Sub-

1) »Erkennen = Gipfel = Verhalten, welches das All so beläßt, wie es ist. Daher Primat des Praktischen = Entstellung!« »In gewisser Hinsicht ist das Erkennen das Allerunmittelbarste.«

jekt fordert, ja, sie im Namen eines richtig verstandenen Kant fordern zu müssen glaubt. Nach seiner Auffassung — und zweifellos hat bisher niemand eine mit dem theoretischen Formbegriff verbundene, bei Kant indes nur vereinzelt angedeutete, im übrigen aber kaum systematisch verwertete Angelegenheit so scharf und einleuchtend hervorzuheben gewußt als gerade Lask — ist das für die Kategorie charakteristische Merkmal in ihrem »Hingelten« zum Material, damit also überhaupt in dem Sichentsprechen und Aufeinanderangelegtsein der Gegenstandselemente, zu erblicken, und in diesem Prägungs»hin« ist dann ein über die Subjektivität hinausliegendes, ihrer vermeintlichen Aktivität durchaus entrücktes Moment zu konstatieren, welches gerade die Objektform als eine bloße Form des Subjekts auszugeben verbietet. Die Kategorie hat demnach nicht Erkenntnis- oder Subjektform zu sein, als welche sie bei Kant dem Wortlaut nach auftritt, also nicht die Form des subjektiven (und aktiven) Erfassens oder Begreifens eines Materials, durch deren Vermittlung die Subjektivität es gleichsam einfängt und sich das an sich Fremde zu eigen macht, um es dann als »Objekt« vor sich hinzustellen, sondern vielmehr die Gegenstands- oder Objektform selbst, jenes im logischen Sachgehalt als solchem liegende, seinen Inhalt hingeltend prägende und nicht erst von der Subjektivität erborgte Klarheitsmoment, das über das Sachliche als dessen Sachlichkeits»charakter« hingegossen ist und daher zu dessen Struktur gehört — noch ehe das Erkennen sich seiner bemächtigt.

Mit diesen Bestimmungen jedoch nähert sich Lask ganz offenbar sehr viel mehr dem in der Antike allein geläufigen Begriff der Form, als er Kant Gefolgschaft leistet. Denn Kants Neuorientierung der Logik und damit der Philosophie überhaupt hängt mit seinem »Subjektivismus«, und das heißt mit Rücksicht auf den Formbegriff: mit seiner »Subjektivierung« zum mindesten der theoretischen Form aufs Engste zusammen. Gerade hierin liegt der tiefe Gegensatz Kants zur Antike begründet und wird auch nur von hier aus verständlich; indem Lask diese entscheidende Wendung übersieht, gelangt er (in seiner Logik der Philosophie) zu einer Formulierung des »kopernikanischen« Standpunktes Kants, die für diesen jedenfalls gar nicht mehr charakteristisch ist, sondern weit eher etwa für die aristotelische Logik zutrifft. Mit dieser Angelegenheit sind denn auch in der Tat alle die Schwierigkeiten verknüpft, auf die Lask im Zusammenhang mit seinen systematischen Untersuchungen allmählich stößt und die ihn, wie sich zeigen wird, zu einer tiefgreifenden Revision seines durch Kant hindurchgegangenen Platonismus, zu einer

immer deutlicher hervortretenden Annäherung an Kant, ja sogar zeitweise zu einem höchst radikalen Subjektivismus führen.

Auf jeden Fall aber gebührt dem derart interpretierten Formbegriff nach Lask die höchste Stelle in der Logik — wenn nicht in der Philosophie überhaupt. Die Kategorie ist die Urgestalt [1]), in der das Geltende auf den Plan tritt, und steht in deutlich abgrenzbarer Distanz zu allen sekundären Formbegriffen der »nachbildlichen« Sphäre. Zu einer Vielheit solcher urbildlichen Formen kommt es jedoch nur durch das jeweilige Material, das von ihnen »umschlossen« oder »betroffen« ist, und diese Zersetzung des reinen mannigfaltigkeitslosen (gleichsam »kontinuierlichen«) Geltens in eine Mannigfaltigkeit diskreter Einzelformen, deren Bedeutungsgehalt nur durch das Material verständlich zu werden vermag, »hinsichtlich« dessen sie in ihrer spezifischen Bedeutungsbelastung gelten, will Lask bekanntlich unter seinem »Differenzierungsprinzip« verstanden wissen. In ihm kommt gerade das Motiv zur völligen Loslösung des urbildlichen Formbegriffs oder der Kategorie vom theoretischen Subjekt zu deutlichstem Ausdruck: es handelt sich dabei nicht mehr, wie bei Kant, um die letzten Endes glückliche Tatsache einer Angepaßtheit des Verstandes zur Sinnlichkeit, sondern um eine zwischen dem Seienden und dem Geltenden »an sich« bestehende Korrespondenz und damit um eine jenseits der Subjektssphäre sich abspielende Angelegenheit der Bedeutungsdifferenzierung. So daß es also nicht mehr (kantisch) lauten darf: so viele Formen oder Funktionen des Verstandes, so viele Gegenständlichkeiten der Erkenntnis, sondern: so viel verschiedengeartetes Material, so viele Formen dieses Materials — noch »vor« allem Erkennen. Und Erkennen selbst als ursprüngliches kontemplativ-theoretisches Verhalten heißt dann von hier aus: das All der Gegenstände ohne jeden subjektiven Eingriff und damit ohne jegliche subjektive Zutat »so belassen, wie es in Wahrheit dasteht«. Und auch dies ist, genau besehen, eine echt aristotelische Bestimmung.

Wird aber dann nicht durch die Forderung, Alles und Jegliches, was es da leibhaftig gibt und wie verschieden geartet es auch sein möge, habe »an sich« in urbildlich-logischer Form zu stehen; wird nicht durch diese »Panarchie« des Logos das Universum in lauter theoretischen Sachgehalt verwandelt, so daß das von Hause aus Nicht-Sachliche, das daher auch als solches, gerade wenn es nicht chaotisch amorph sein sollte, jedenfalls nicht als von theoretischer Form umschlossen gedacht werden darf, theoretisch illegitim

1) »Kategorie = Urform, wenn nicht einzige Gehaltsform.«

zu bleiben verurteilt ist? Hat in dieser Welt des Objektivismus noch dasjenige eine theoretisch zu rechtfertigende Stelle, was nicht darin aufgeht, »Nur«-Objekt möglichen Erkennens zu sein, was also seinem ursprünglichen Wesen nach gar nicht als gegenständlicher oder unpersönlicher Sachgehalt interpretiert werden darf? Denn schon innerhalb der theoretischen Region selbst gibt es ein Etwas, das zu dem transpersonalen Wahrheitswert doch irgendwie in Gegensatz zu bringen ist, nämlich das ihn erlebende oder unmittelbar in ihm lebende Subjekt, und dieses ist in seiner Rolle gerade als Subjekt zweifellos doch nicht selbst transsubjektiver, von kontemplativ-theoretischer Form umschlossener Sachgehalt, als Wahrheitserlebnis doch nicht selbst erlebte Wahrheit, als deren Schauplatz doch nicht selbst das Geschaute — kurz, es kann nicht selbst und »an sich« Objekt unter Objekten sein, sondern ist vielmehr ursprünglich als dasjenige anzusehen, dem objektiver Sinngehalt »entgegen« — gilt.

Hinsichtlich dieses Subjekts also, das Lask (in der Logik der Philosophie) »Erlebensrealität« oder -»tatsächlichkeit« nennt, ist zu fragen, wie es in dieser Welt des Objektivismus »möglich« sein könne. Denn als Erlebens»realität« liegt es ganz offenbar in der Fläche des leibhaftig Seienden, also im mundus sensibilis, von dessen ursprünglicher und ausdrücklich metasubjektiver »Bezogenheit« auf die Welt der Formen oder den mundus intelligibilis gemäß dem Differenzierungsprinzip gar keine Ausnahme verstattet werden darf. Besteht jene Korrespondenz zu Recht, dann ist auch die sogenannte Erlebensrealität als »Realität« Kategorienmaterial, hat also an sich in urbildlich-logischer Form zu stehen und ist dann Objekt wie jedes beliebige andere Stück der Wirklichkeit, ist selbst entgegengeltender Sachgehalt und damit prinzipiell nicht mehr dasjenige Etwas, dem dieser entgegengilt, also nicht kontemplatives »Leben« im theoretisch Unlebendigen. M. a. W.: in dieser von urbildlich-logischem Formgehalt unerbittlich und ausnahmslos durchherrschten Welt gegenständlichen Seins oder transsubjektiven Sinnes gibt es von Rechts wegen kein »Subjekt« und somit auch kein Erkennen dieses Sinnes. Die »Erlebens«realität ist unvermeidlich und an sich »Realität«, sobald einmal die Bedeutungsdifferenzierung und damit das In-Form-Stehen alles Realen als eine ausdrücklich metasubjektive, von subjektivem Auffassen und In-Form-Stellen des Materials durchaus unabhängige Angelegenheit hingestellt worden ist. — Hierin bestand — aus sachlichen Gründen muß es erwähnt werden — mein gegen Lasks Standpunkt in Gesprächen mit ihm vornehmlich geltend

gemachtes Gegenargument, und er hat sich ihm auf die Dauer nicht verschlossen. Auch aus seinem Nachlasse läßt sich das ersehen; das Problem der Subjektivität und damit im Zusammenhang des »unmittelbaren Lebens« überhaupt in Werten rückt zunehmend in den Vordergrund.

Noch ganz dem Geiste seines Objektivismus entspricht eine Unterscheidung, die er innerhalb des mundus sensibilis trifft und die geeignet sein soll, die Subjektivität als kontemplatives »Leben« im theoretischen Sinngehalt verständlich zu machen, die Unterscheidung nämlich des leibhaftig Seienden danach, ob es als »Material« oder als »Substrat« des Geltungsgehaltes fungiert [1]. Alles »Wirkliche« ist demnach allerdings Gegenstandsmaterial, d. h. es hat an sich in logischer Form zu stehen; aber es gibt einen Bezirk des Wirklichen, das ursprünglich nicht dazu ausersehen sein kann, von geltendem Formgehalt der Sachlichkeit umschlossen oder betroffen zu werden, sondern das die ausgezeichnete Sonderbarkeit besitzt, durch ihn auch bloß »berührt« werden zu können. Ein solches Berührungsphänomen tritt somit nicht in dem Hingelten der Kategorie zum »Material«, also in dieser subjektjenseitig sich abspielenden Korrespondenz der beiden, sondern in dem Entgegengelten des Objekts zum Erleben oder zu dem »Substrate« zutage, welches die Voraussetzung der Realisierung der Wahrheit im Erkennen bildet. Erkennen heißt somit: durch entgegengeltenden Wahrheitsgehalt »berührt« werden, und das Substrat dieser Berührbarkeit ist das sogenannte »Subjekt«.

Sofern daher leibhaftig Wirkliches durch Geltungsgehalt weder berührt noch überhaupt berührbar ist, ist es prinzipiell nicht dazu berufen, als Substrat der Berührung oder als im transsubjektiven Gehalt lebendes Subjekt zu fungieren, sondern ist prädestiniertes Objektsmaterial. Sofern es aber die Rolle eines durch das Entgegengeltende berührbaren Substrates zu spielen vermag, ist es ursprünglich nicht dazu ausersehen, Objekt, d. h. eben »Nur«-Objekt möglichen Erkennens zu sein, sondern es ist das Erkennende selbst. Alle sogenannte Erlebensrealität ist von dieser bevorzugten Art des Wirklichen: infolge seiner »Berührtheit« durch Geltungsgehalt ist

---

1) »Das Sinnliche, soweit es als Subjekt in Betracht kommt = Substrat; Subjekt als solches nicht Material.« »Subjekt ja auch Substrat beim Erkennen.« »Aus Unsinnlichem und Sinnlichem (a) Substrat, b) Material) = alle Wertgebiete.« »Letzte Motive des dualistischen Gesamtbildes: Nichtsinnliches auf der einen Seite; sinnlicher Lebensstoff a) als Substrat, b) als Material auf der anderen Seite: aus beiden zerspalten und ergeben sich alle Wertgebiete.«

es des Schicksals enthoben, an sich und ursprünglich als Objekt in urbildlich-logischer Form zu stehen. Der mundus sensibilis spaltet sich demnach in zwei Bezirke, deren einer geborenes Material des hingeltenden, deren anderer geborenes Substrat der Berührbarkeit durch entgegengeltenden theoretischen Wertgehalt ist. Der erste ist ein kategorial umschlossenes Bestandstück der unlebendigen, unpersönlichen Objektivität, in dem zweiten liegt das ursprünglich nichtobjektive, durch die Objektivität nur berührte Substrat, die lebendige Subjektivität.

So andeutungshaft diese Unterscheidung im Grunde auch sein (und geblieben sein) mag, so ist doch durch sie der philosophisch bedeutsame Grundgedanke einer ursprünglichen Korrespondenz zwischen den beiden Welten des Intelligibeln und des Sensibeln auch bei diesem Phänomen der bloßen Berührtheit des Erlebens durch das werthafte Gegenüber entschieden gewahrt. Das kontemplativ-theoretische Leben hat folglich nicht daher seinen eigentümlichen »Sinn«, weil es L e b e n , sondern weil es unmittelbares Leben i n W e r t e n und um ihretwillen ist, die zu realisieren es berufen ist. Somit bleibt auch unter Zugrundelegung dieser neuen Bestimmungen des Erkenntnisbegriffes das Erkennen ein komplexes, aus einem geltungsfremden und einem geltenden Faktor — der sich daher auch von dem Realisierungssubstrat reinlich »ablösen« läßt — zusammengesetztes Gebilde. Vom transsubjektiven Werte her strahlt also auf das durch ihn berührte Erleben der Wertcharakter zurück, verleiht ihm die spezifische Bedeutung der »kontemplativ-theoretischen« Subjektivität, ihm, das an sich selbst genommen und abgesehen von dieser seiner Substratstellung geltungsfremde Wirklichkeitsmasse ist. — Gilt dann nicht auch das Gleiche für jegliche Art des subjektiven Verhaltens, also für jede Art unmittelbaren Lebens überhaupt in Werten?

Da das ästhetische Verhalten zweifellos ebenfalls kontemplativ ist [1]), das religiöse zum mindesten einen kontemplativen Einschlag aufweist, läßt Lask diese beiden Arten des Verhaltens zunächst außer Betracht, um sich dem »praktischen« Willensverhalten zuzuwenden. An ihm muß sich das, worauf es ankommt, offenbar am reinsten studieren lassen, da es zum kontemplativen Verhalten ja geradezu in Gegensatz zu bringen ist. Denn es beläßt nicht, wie jenes, das All so, wie es in Wahrheit dasteht, sondern greift aktiv in seinen Bestand, ihn umgestaltend, ein. »Praktisches« Verhalten

1) »Wissenschaft und Kunst nicht Handeln, sondern bloß Abbilden; besser: abbildliches Objekt haben.«

im weitesten Sinne ist somit ein unmittelbares Leben im Nicht-Losgelösten oder Loslösbaren, im Nicht-Abgedrängten, in Lebensferne Gerückten und damit jedem umformenden Eingriff Entrückten, sondern unmittelbares Leben im Leibhaftigen selbst [1]).

Aber auch hier darf nicht jede Willensäußerung, jedes Eingreifen und Umgestalten, also überhaupt jegliches leibhaftige Leben im Leibhaftigen als »sittlich« ausgezeichnet werden, sondern nur ein solches, das mehr ist als wertunbekümmertes Dahinleben, das also um eines objektiv gültigen Wertes willen, den es durch die schaffende Tat zu realisieren gilt, stattfindet. Auf welche Weise man nun auch immer diesen bestimmen möge, so geht doch aus jeder derartigen Zwecksetzung unzweideutig hervor, daß auch das praktische Willensverhalten sich gegenüber eine »Norm« hat [2]), daß also auch hier eine »Berührung« des wirklichen, an sich selbst sinnfremden Willenslebens mit unwirklichen Werten vorzuliegen hat.

Beachtet man dies, dann zeigt sich in der Tat, daß von den verschiedenen Werten her und nur von ihnen her jegliche Art sinnerfüllten Lebens verständlich zu machen ist. Nur in ihnen ist daher auch das höchste Einteilungsprinzip der Philosophie zu finden, und alle Philosophie, die sich selbst versteht, hat daher »Wert-Philosophie« zu sein. Als grundlegende Einteilung ist demnach die in kontemplative und praktische Region anzusehen, je nachdem die Werte, die deren Charakter bestimmen, transpersonal (kontemplativ) oder personal (praktisch) sind.

* * *

Aber sieht man nicht gerade am tiefsten Wesen des sogenannten »autonomen« Willenslebens durchaus vorbei, wenn man es durch irgendeine »objektive« Zwecksetzung bestimmt sein läßt? Selbstverständlich ist der »gute« Wille unabhängig zu denken von der Mannigfaltigkeit des Materials, das er zu gestalten strebt, wie auch von dem Erfolge, der ihm hierbei beschieden sein mag. Aber man muß noch weiter gehen: er ist auch unabhängig zu machen von jeder »Norm«, die er anzuerkennen und die ihm daher objektiv gegenüberzustehen hätte, also von jeder Bindung durch Trans-

1) »Wissenschaft und Kunst auf der einen Seite. Bei allem anderen handelt es sich um Fleisch und Blut, Eingreifen in Sinnlichkeit.« »Personale und kontemplative Subjektivität unterscheiden sich so, daß sich bei letzterer ein Objekt loslöst, bei ersterer nicht.«

2) »Theoretisch-Praktisch = Abgedrängt-Leben; aber auch sittliches Verhalten verlangt entgegengeltende Norm, also Transsubjektives.« »Praktisches Verhalten aufgebaut auf Erkennen.«

personales. Denn durch sein objektives »Gegenüber« wird ja doch gerade das kontemplative Verhalten ausgezeichnet, das deshalb »Leistung«[1]) genannt wird. Der richtig verstandene »gute Wille« ist vielmehr und im Gegensatze zu dem passiven Hinnehmen, durch welches das Erkennen ausgezeichnet ist, selbstherrlich, autark[2]): aller »Wert« — sofern man diesen Begriff hier überhaupt verwenden darf — ruht auf ihm selbst, auf dieser seiner Art unmittelbar persönlichen, d. h. gerade nichtsachlichen Lebens[3]). Denn nur dann läßt sich der grundlegende Unterschied zwischen dem praktischen und dem kontemplativen Leben herausarbeiten, wenn man eingesehen hat, daß jenes an sich selbst (wie man zu sagen pflegt) Wert und »Würde« besitzt, während bei diesem aller Wert, auf den es ankommt, im Objekte eingeschlossen ruht. Hier liegt der »Sinn« des Lebens in der unpersönlichen Sache, um derentwillen gelebt wird (ein »sachliches« Leben), dort im Leben selbst (als einem »persönlichen«).

Was dem derart gefaßten guten Willen gegenüber dann jeweils als »Material der Pflicht« anzusehen ist, ist eine sekundäre Frage. Das unmittelbar personale Leben ist nicht ohne weiteres »soziales« Leben, und überhaupt ist jedes mögliche Willensobjekt nur als Pseudoobjekt, als Objekt im uneigentlichen Sinne zu verstehen[4]). In der personal-praktischen Region gibt es die Begriffe des »Subjekts« und »Objekts« nicht mehr in der strengen Bedeutung, in der sie für die transpersonal-kontemplative Region konstituierend sind. So ist z. B. der Mensch für den seine Menschenwürde Achtenden ein »Objekt«, das an sich nicht unpersönlicher Sachgehalt, sondern gerade persönliches Leben ist[5]).

Personal-praktisches Leben ist daher von hier aus unmittel-

---

1) »Das Gemeinsame alles Leistens = nicht in sich ruhen, sondern um eines anderen willen, im Gegensatz zu den in sich ruhenden Verhaltenswerten.«

2) »Praktische Region = rein auf sich selbst gestellte Subjektsangelegenheit im unmittelbar Nichtabgedrängten. Der personale Wert hier alles und das Einzige. Subjektsseite nicht bloßes Gefäß, sondern als darüber hinaus hinzutretende Willensaktivität.«

3) »„Leben" als Ausdruck für praktisch-personale Region völlig adäquat, weil hier ja Wert = Verhalten, Erleben, Leben.«

4) »„Praktisches" Handeln so genannt von den Objekten her, nicht von der Gesinnung her; Objekte dabei nur im »funktionellen« Sinne.«

5) »Praktische Region in der Wurzel zusammenhängend mit unmittelbarem Leben. Daraus folgt, daß Objekt des personalen Verhaltens niemals bloßer Gegenstands- oder Sachgehalt sein kann! Denn genügt nicht für praktische Region, daß Verhalten = Leben, sondern muß hinzukommen, daß Fühlung mit Leben nicht unterbrochen.«

bares Leben im Unmittelbaren, zwischen welches und sein »Objekt« sich daher nichts Vermittelndes, d. h. nichts Sachliches, Formartig-Unsinnliches, dazwischendrängt, ein unmittelbares Leben also von Person zu Person [1]), das von einer an transpersonalen Werten orientierten Philosophie als etwas bloß »Subjektives« gebrandmarkt zu werden pflegt [2]).

Um diese fälschende Hineintragung eines Transpersonalen in die durch und durch personale Region der Unmittelbarkeit daher zu vermeiden, ist sogar zu sagen: die praktische Region ist überhaupt keine Wertregion [3]) im Sinne einer Unsinnlichkeitsregion, in ihr hat daher auch von »Form« — Form ist ja nur Gehaltsform, also Kategorie! — keine Rede zu sein [4]).

Dies selbstherrlich-unmittelbare Leben ist also an sich genommen zusammenhanglos, ohne »Sinn« und »Geschichte« [5]), und daher unsystematisierbar angesichts seiner unübersehbaren Lebensfülle [6]). Und da sein vermeintlicher »Wert« nicht von einem transpersonal Geltenden erborgt sein kann, wie dies beim kontemplativen Verhalten zweifellos der Fall ist — muß da nicht auch jeder Gedanke daran aufgegeben werden, daß es, vergleichbar der theoretischen Subjektivität, »berührt« werde von Unsinnlichem, also als »Substrat« aufzufassen ist und damit noch immerhin in den Dualismus eingespannt bleibt, welcher in dem Phänomen der Berührung

1) »Grundeinteilung gar nicht in personal und sachlich, sondern in unmittelbar-nichtunmittelbar. Alles Persönliche = unmittelbar.«

2) »Alles Subjektströmen, alle bloße Hingegebenheit wird vom Transpersonalismus als etwas Subjektives herabgedrückt.« »Solange man im Dualismus verharrt, muß alles Subjektive und Personale unerlöst ins Sinnliche fallen, muß alles Wertartige transsubjektiv und transpersonal bleiben.«

3) »Ad ganze personale Region ist zu sagen, daß nur = Verhaltens-, also noch gar keine Wertangelegenheit. Alle personalen Werte ja immer nur = Tatsache einer Hingabe.«

4) »Im personalen Gebiet gibt es keine Form, auch keine unwirklichen Sinngebilde, die ja nur vom kontemplativen Verhalten ablösbar sind.«

5) »Unmittelbares Leben = Sichnichtobjektivieren in festhaltbarer Leistung. Das gänzlich Zusammenhanglose und Sporadische, das, was keine Geschichte hat, ist das unmittelbare Leben („Kultur" im Gegensatz dazu).« »Die wirklichen Lebenszusammenhänge nicht = Sinnzusammenhänge. Nur für kontemplativen Blick wird es „Sinn".« »Daß nichts sich loslöst vom Verfließenden, darauf kommt es an. Kultur = nur der objektive Geist.«

6) »Gibt es nicht Sinn des Lebens, der Polemik gegen System rechtfertigt, das in der Tat unausschöpfbar? Dann hilft aber auch keine Intuition!« »Das absolut kontinuierliche Leben auch da, wo keinerlei spezialistisches Verhalten. Bei allem anderen doch irgendwie Herausschneidungen.«

zwischen dem mundus intelligibilis und sensibilis zum Ausdruck kommt [1]) ?

Praktische Philosophie ist also auf jeden Fall Philosophie des Lebens, und von hier aus läßt sich nun der Unterschied zwischen praktisch-personalem und kontemplativem Leben derart und in Schärfe kennzeichnen, daß man allein das personal-praktische »aktiv« zu nennen hat. Die »Passivität« des kontemplativen Lebens stellt sich dann als unpersönliches Leben in unlebendigem Sinn dar, als ein »Stillstand« und »Angehaltensein« des Subjektströmens; die theoretische Subjektivität ist »erstorbene« Subjektivität, bloße »Sachstätte«, bloßes »Gefäß«. »Leisten« ist daher so viel wie unlebendig sein und somit ein Kriterium des Nicht-Praktischen.

Aus dieser Bestimmung geht dann hervor, daß die kontemplative oder sachliche Subjektivität in das personale Leben eingebettet sein muß, dessen Stillstand sie ja bedeutet [2]). Dann läßt sich von hier aus das unmittelbare Leben als eigentliches oder ursprüngliches Leben auch als »natürliches«, das kontemplative Leben als nicht-ursprüngliches, »nachträgliches« Leben kennzeichnen. Die theoretische Region verdankt somit ihr Dasein dem »starren Blick« der Subjektivität [3]), ist also als eine »künstliche« Region anzusehen, so daß sich sogar die Frage erheben läßt, ob nicht als Einteilungsprinzip der Philosophie auch die Begriffe nichtkünstlich-künstlich zu gelten haben [4]).

Unter dieser Voraussetzung bleibt dann nur noch ein Schritt zu tun übrig: der, die »Sachlichkeit« des Theoretischen nicht mehr auf Rechnung der abdrängenden Form, sondern des unlebendigen Verhaltens selbst zu setzen [5]), und dann ist als höchstes Einteilungsprinzip der Philosophie das subjektive Verhalten je nach seinen verschiedenen Arten und Weisen anzusehen [6]). Und wenn das unmittel-

---

1) »Ist bei unmittelbarem Leben auch Fleisch und Blut bloß Substrat, oder führt dies zu Vordualistischem?«

2) »Leisten = in der Region des wirklichen Lebens.« »Bei dieser Einteilung dann aber das Mißliche, daß sachliches Verhalten im tätigen Leben wurzelte.«

3) »Subjektivität schafft durch ihren starren Blick künstliche Gebilde, die nicht selbst Leben sind. Also obwohl Subjektivität dahinter, so dennoch nicht „Leben".«

4) »Der oberste Gegensatz zweifellos der von künstlich (kontemplativ) und nichtkünstlich (praktisch). Das Künstliche = transpersonal-sachlich, in dem Nichtkünstlichen zweifellos die eine Seite Erlebenszentrum, also personal.«

5) »Sachlichkeit des Theoretischen nicht durch Kategorie, sondern durch unlebendiges Verhalten, und erst Sinn wäre das Versachlichte.« »Unpersönlichkeit des theoretischen Objekts erzeugt durch die Kategorie; muß aber nicht doch das Unpersönliche und Unlebendige ins Verhalten geschoben werden?«

6) »Teilt man nach Verhalten ein, so eben Haupteinteilung Leben — Leisten.

bare lebendige Leben im Mittelpunkte der Philosophie zu stehen hat, dann hat auch das »Leisten« in Wahrheit nicht der Sache, sondern im Umweg über sie dem — Leben zu dienen [1]).

* * *

Damit ist aber Lask, von dem Problem des »praktischen« Verhaltens ausgehend, das als »unmittelbares Leben« charakterisiert wird, unvermerkt und ohne daß es zu klaren (und dann vielleicht weittragenderen) Scheidungen kommt, zu Erwägungen gelangt, die ihm einen vor-, ja sogar antidualistischen und damit in letzter Instanz nur noch metaphysisch zu interpretierenden Lebensbegriff wenigstens als diskutabel erscheinen lassen. Als solcher ist er aber zugleich auch überspezialistisch, d. h. das unmittelbare Leben ist als solches weder sinnvoll kontemplatives noch auch praktisch-aktives Leben, und gerade die Besinnung hierauf scheint Lask dazu geführt zu haben, den Begriff dieses sowohl vordualistischen wie überspezialistischen Lebens zurückzustellen, wenn nicht gänzlich auszuschalten.

Es wird daher das Problem des praktischen Willenslebens erneut aufgenommen, und wenn es auch als »unmittelbares Leben« sei es von Person zu Person, sei es von Person zur Umwelt (als einem »erweiterten personalen Substrat«) gekennzeichnet wird, so wird andererseits auf die Feststellung Wert gelegt, daß es sich dabei um ein praktisches »Eingreifen« von der Art handelt, daß dadurch die Welt »Gestalt« gewinnt oder daß in ihr »Güter« erzeugt werden, die, auch wenn sie letzthin dem Leben selbst zu dienen haben, eben eine »sittliche« Gestaltung oder Durchdringung der Welt bedeuten. Umgekehrt ist dann auch nur dann ein unmittelbar in den sinnlichen Bestand der Welt eingreifender Wille »gut« zu nennen, wenn er sich deren sittliche Durchdringung zur Pflicht macht, und dem daher mit Rücksicht darauf nicht erst nachträglich und nur für den theoretischen Blick ein spezifischer »Sinn« zuzukommen hat.

Für dieses Verhalten also hat die Welt noch keine Form und somit auch keine (theoretisch) anzuerkennende Geltung; sondern sie ist ursprünglich amorphes Material der Pflicht oder ein »Substrat«,

---

Leisten = sachliche Subjektivität, die von der personalen verschiedene Hingabe an objektives Werk.« »Leben — Leisten = zwei Arten des Lebens, der Subjektivität.«

1) »Wenn überall lebendiges Leben, dann Leisten nicht für unpersönliche Sache, sondern für das Leben. Wird also geleistet für ein Leisten, nicht um einer unlebendigen Sache willen.«

welches Gestalt oder Form allererst erhalten soll [1]). »Form« ist hierbei nicht einfach ein anderes Wort für Gestalt, sondern der Begriff einer in diesem Zusammenhang zum ersten Male auftauchenden Form von ganz spezifischer Bedeutung und Mission: durch sie wird das Objekt nicht in Lebensferne gerückt, wie durch die kontemplativ-theoretische Form oder Kategorie, sondern sie ist als die Form jener Güter anzusehen, welche das praktische Verhalten erzeugt, indem es das amorphe Lebenssubstrat sittlich durchdringt und ihm Gestalt verleiht. Diese Form der sittlichen Durchdringung der Welt muß daher von der Form ihrer theoretischen Vergegenständlichung aufs schärfste unterschieden werden, obgleich sie andererseits ebenfalls jenes »Hin« zum Material aufweisen muß, wenn sie mit Recht und in strengem Sinne »Form« zu nennen ist.

Somit ist auch diese spezifisch »ethische« Form im mundus intelligibilis zu suchen als ein ganz bestimmtes Differenzierungsprodukt [2]). Bedeutungsbestimmend für sie ist aber nicht das »Material« der Pflicht, sondern das pflichtmäßige unmittelbar praktische Leben oder sittliche Gestalten selbst und als solches. Durch es wird aus dem Bereiche des unsinnlich Geltenden dieser spezifisch ethische Formgehalt hervorgelockt, die Form des sittlichen »Durchdringens« also des Materials, im Gegensatz zur Form des theoretischen »Umschließens«. Als solche ist sie an das unmittelbar personale Leben selbst gebunden als die Form, vermittelst deren es die praktische Sphäre hervorbringt.

Damit aber ist der Dualismus, das ursprünglich zwischen dem mundus intelligibilis und sensibilis bestehende Urverhältnis, das vorübergehend einem monistisch gefaßten Lebensbegriffe aufgeopfert werden zu müssen schien, wieder in seine alten Rechte eingesetzt [3]). Denn aus ihm entspringt ein neuer Formbegriff des »Durchdringens«, so daß es nicht mehr angeht, die »umschließende« Form oder die Kategorie als die Urgestalt, ja als die einzige Gestalt des Geltenden anzusehen. Und damit im Zusammenhang wird — ein

1) »Nicht die ungeminderte Mannigfaltigkeit, sondern die Unmittelbarkeit, der amorphe Zustand, ist das Wesentliche für das Leben.«

2) »Ganze personale Region hängt also ab und zusammen mit dem einen Urverhältnis, mit dem eigentümlichen Realisierungs- und Verzeitlichungsmoment, das eben stets durch die Subjektivität hindurch geschieht.« »Das Ethische als solches nur differenziert durch Verhalten.« »Das übersinnliche Moment wird zum Praktischen, wenn es das praktische Verhalten anreizt.«

3) »Auch bei unmittelbarem Leben durch Bedeutungsdifferenzierungslehre Dualismus aufrechterhalten (gegen metaphysisch überdualistischen Lebensbegriff).«

systematisch doch höchst bedeutungsvoller Gedanke — das Differenzierungsprinzip, das zunächst (in der Logik der Philosophie) auf die theoretische Sphäre eingeschränkt bleibt, für die Philosophie überhaupt in Anspruch genommen und über alle Gebiete ausgedehnt und fruchtbar gemacht, in denen von »Wert« oder »Sinn« irgendwie die Rede zu sein hat [1]). Es gibt somit zwei Formprägungen, deren Gemeinsames in ihrem Hinsichtlichkeitscharakter besteht [2]).

Es hat infolgedessen auch und erst recht für die theoretische Sphäre dabei zu bleiben, daß der Charakter der »Sachlichkeit« des Theoretischen nicht auf Rechnung des unlebendigen Verhaltens [3]), sondern der das Material umschließenden Form [4]) zu setzen ist, und nur durch sie, durch ihre spezifische Mission, wird der Unterschied zwischen der theoretischen und der praktischen Sphäre deutlich und begründbar [5]). Desgleichen hat dann auch in der kontemplativ-ästhetischen Region von Form, und zwar von »umschließender« Form, die Rede zu sein. Also liegt es am Formgehalt und seiner spezifischen Bedeutung, wenn es unpersönlich-kontemplative und persönlich-praktische Gebiete geben soll, und nicht bloß am Verhalten. Wenn die Welt ethisch durchdrungen wird, so treibt dabei diejenige Formart ihr Wesen, vermittelst deren die ethische Subjektivität ihr Material ergreift und gestaltet. Dieselbe Welt aber steht gegenständlich — und so jedem Eingriff entrückt — da, wenn

1) »Gemeinsam dem autonomen Willen und allem sonstigen unmittelbaren Leben: daß es wertberührt.«

2) »Das Gemeinsame beider Formarten = das Prägungshin, das Gegenglied.« (Anfang 1914 äußerte Lask mir gegenüber wiederholt seine Absicht, über die Unterscheidung dieser beiden Formarten, die er für grundlegend hielt, einen Aufsatz im Logos etwa unter dem Titel: Kontemplation und Leben zu veröffentlichen. Bald darauf erschien in den Kantstudien eine Abhandlung [»Logische und ethische Geltung«], in der Rickert, wenn auch auf anderem Wege und ohne von Lasks Gedanken und Absichten auch nur das geringste zu ahnen, zu derselben Unterscheidung kommt. Lask war daraufhin zunächst nicht zu bewegen, seinen geplanten Aufsatz auszuführen und zu veröffentlichen; viel eher zeigte er sich zu einem Aufsatz über das »System der Wissenschaften« geneigt, obwohl er meinte, daß seine Gedanken hierüber noch lange nicht abgeschlossen seien und daß er daher an dessen Abfassung vor Herbst 1914 etwa nicht denken könne.)

3) »Personal-transpersonal; von da alles Uebrige; dagegen nicht einteilen nach V e r h a l t e n.«

4) »Das Abgedrängtwerden liegt also im formartigen Hingelten, nicht im kontemplativen Verhalten.« »Transpersonales also auf Form zurückzuführen.« »Das Eigentümliche der Sachgehaltssphäre liegt also in der Entrückung durch transpersonale Form.«

5) »Auch im urbildlichen Erkennen stets etwas umschließendes und abschließendes Transpersonales; sonst ja kein Unterschied zum unmittelbaren Leben.«

das Material durch kontemplativen Formgehalt lediglich umschlossen wird.

Dann aber ergibt sich als entscheidende Konsequenz: es geht nicht an, daß für die Spezifizierung des Unsinnlichen in dem einen Falle das Material (als Kategorienmaterial), in dem anderen jedoch das Substrat (das lebendige Verhalten) als bedeutungsbestimmend fungiere. Vielmehr darf, wenn das Differenzierungsprinzip als entscheidend für die Struktur der verschiedenen Gebiete angesehen und somit über sie alle als sie umfassend und beherrschend ausgedehnt werden muß, als bedeutungsbestimmendes Moment nur einerlei Geltungsfremdes in Betracht kommen: das Leben selbst in seinen verschiedenen Arten und Weisen der Aktualität. Das heißt so viel als: der mundus sensibilis, sofern er das bedeutungsbestimmende Moment für spezifische Formarten abzugeben berufen ist, ist der Inbegriff des unmittelbaren Lebens überhaupt.

Teilt man demnach die Gebiete in praktisch-personale und nichtpraktisch-transpersonale ein, so geht man von dem spezifischen Formbegriff aus, der sie in ihrer Bedeutung bestimmt; teilt man dagegen nach den Verhaltensweisen ein, so ist man am Leben orientiert, das sie hervorbringt; aber erst beide Einteilungsprinzipien zusammengenommen machen die ganze Wahrheit aus, weil beide nur wechselweise verständlich und legitimierbar sind [1]). Der höchste Begriff der Philosophie ist daher weder der Wert-(Form-)begriff, noch der Lebensbegriff: Wertphilosophie läßt sich nicht treiben ohne den Lebensbegriff, Lebensphilosophie nicht ohne den Wertbegriff. Und wie zwischen den verschiedenen Formen, so besteht auch zwischen den verschiedenen Verhaltensweisen keinerlei »Priorität« [2]).

Wird aber einmal zugestanden, daß als bedeutungsbestimmend für verschiedenen Formgehalt das Leben selbst zu fungieren habe, dann läßt sich die Auffassung nicht weiterhin vertreten, das Theoretische bestehe »an sich«. Vielmehr muß auch es von der Subjektivität abhängig gemacht werden, weil ja die »umschließende« Form als die durch das sachliche Verhalten aus dem Unsinnlichen überhaupt hervorgerufene Form anzusehen ist. Die Gegenstände

1) »Einteilung = in Wert und in Verhalten zu Wert. Wert dabei formartig unsinnlich oder übersinnlich, also nicht von dieser Welt, folglich muß auch außerhalb des Lebens. Erst wenn bei Hingabe verweilen, kommen zu dieser Welt und Leben. „Diese Welt" = bloß das nackte Sinnliche. Wert = nichtsinnliches Jenseits des Lebens.«

2) »Tendenz: nicht Primat des Praktischen, nicht des Theoretischen; denn jedem Verhalten verschiedene Welten zugewiesen.«

haben sich also in der Tat um das Subjekt, um die an das Subjekt gebundene Form des theoretischen »Ergreifens«, zu »drehen«. Alle Verselbständigung des Objekts ist daher »künstlich«[1]). Von hier aus gewinnt sogar die kantische Einteilung nach »Seelenvermögen« einen verständlichen Sinn[2]).

Die theoretische Sphäre, als Sphäre unlebendigen Sachgehalts, ist somit eine bloße Schattenwelt, und das Wesentliche ist dabei, daß die Subjektivität es ist, welche sie hervorbringt. Anstatt des »Betroffenwerdens« des Materials durch die theoretische Form ist es daher richtiger, von seinem »Ergriffenwerden« durch die Subjektivität zu reden[3]).

»Ist nicht Formabgedrängtheit = Hindurchgegangenheit durch Subjektivität, Geformtheit durch sie? Jetzt neige ich mich ja der Ansicht zu, daß das übersinnliche Moment durch die Subjektivität hindurch zur Form w i r d. Es w i r d zur Form, wenn es kontemplativ angehalten wird.«

* * *

Es ist daher begreiflich, daß man höchste und letzte Einteilungen und Gliederungen zurückzuführen versucht hat auf Einteilung des Primitivsten, nämlich auf Einteilung der elementaren Arten des Verhaltens, der »Seelenvermögen«. Vorstellen, Wollen, Fühlen; theoretisch, praktisch, ästhetisch. Die Religion ist dabei nicht nebengeordnet, sondern übergeordnet[4]).

---

1) »Das kontemplative Objekt für sich selbstverständlich = künstliche Abstraktion, muß natürlich die dahinterstehende Subjektivität hinzunehmen. Insofern also Objekt = Unselbständiges, weist auf Beschauer zurück.« »Die kontemplativen Objekte etwas Künstliches, brauchen zu ihrer Existenz das Subjekt. Nicht an sich selbst, sondern lediglich ihr Material.«

2) »Ist für theoretische Region das bedeutungsbestimmende Verhalten („Vorstellen") zugrunde zu legen?« »Man braucht das bedeutungsbestimmende Moment der personalen Sphäre nicht als Wollen zu bezeichnen; es handelt sich vielmehr eben um die unvergleichbaren Unterschiede zweier A r t e n von Subjektivität.«

3) »Subjekt umklammert ein Material, es betreffend, und dieses dann als Objekt gegenüber. Sachlich erstorbene und eben deshalb abdrängende Subjektivität. Aber erstorbene Subjektivität genügt nicht; das Wesentliche ist das formartige Umklammern eines Materials.« »Form subjektivistisch auffassen und statt Betroffenwerden sagen: Ergriffenwerden.«

4) Der hier folgende Versuch einer »Einteilung« der Philosophie geht auf die spätesten Aufzeichnungen Lasks zurück; ich lege der Darstellung einen Abschnitt seiner Vorlesung vom Sommer-Semester 1914 zugrunde und halte mich so getreu als möglich an den Wortlaut, daß jeder der folgenden Sätze geradezu als Zitat aufzufassen ist.

Das ist aber nur eine Einteilung; es gibt auch eine andere, historisch sehr wirksame, zweigliedrige Einteilung: theoretisch-praktisch. Alles muß zu dem einen oder anderen Gebiet gehören; vgl. Wissen-Handeln, Schauen-Schaffen, Theorie-Praxis, Theorie-Leben, kontemplativ-aktiv. Und da Handeln zugleich ein Wollen, Eingreifen ist, so auch: Intellektualismus-Voluntarismus. Aristoteles: *φιλοσοφια θεωρητικη-πρακτικη*; Augustin (vorher Seneca): philosophia contemplativa activa. — Albertus Magnus: notitia contemplativa-practica; Thomas und Scholastik: scientia theoretica-practica. Chr. Wolff, Platner: kontemplativ-praktisch.

Wenn auch die zweigliedrige Einteilung als erschöpfend anzusehen ist, so erhebt sich die Frage, wie sich die Teile der viergliedrigen Einteilung unterbringen lassen. Drei Möglichkeiten: 1. »Theoretisch« hat in beiden Einteilungen dieselbe Bedeutung, dann ist »praktisch« in weiterem Sinne zu nehmen, nämlich Aesthetik und Religion mitumfassend. 2. »Praktisch« hat in beiden dieselbe Bedeutung, dann hat »theoretisch« einen weiteren Sinn und umfaßt auch Aesthetik und Religion. 3. Beide sind in weiterem Sinne zu nehmen, und zwar »theoretisch« für die theoretische und religiöse, »praktisch« für die praktische und ästhetische Sphäre (Aristoteles!); oder »theoretisch« umfaßt das Theoretische und Aesthetische, »praktisch« das Praktische und Religiöse. — Nirgends aber ist eine klare Antwort zu finden.

Nun glaube ich, die letzte Orientierung erfolgt durch Zweigliederung, an die erst sich weitere Unterteilungen anschließen. Die historische Einteilung in kontemplativ-aktiv ist zwar nicht die einzig mögliche, aber doch sehr tiefgehend.

Bei Aristoteles ist die »praktische« Region die des handelnden, auf die Außenwelt einwirkenden, sie umgestaltenden Lebens. Arbeit an sich selbst und an anderen; Organisation des Zusammenlebens. Also das ethisch-politisch-soziale *πρακτον ἀγαθον*: Region der durch Tun erzeugbaren Güter. Demgegenüber dann das Wesen des theoretischen Verhaltens: Versenkung in das, was allem Wirken und Wollen entrückt ist. Hingabe an das Unerschaffbare, Unwandelbare, dem tätigen Eingriff Entzogene, also an das Unantastbare: an die ewige Ordnung, das Göttliche. Gegenüber der Unruhe des Handelns die selige Ruhe des Schauens; Kontemplation ist Abkehr, Seligkeit, Ruhe. Vergleiche die aristotelische Unterscheidung: *ὀν-ἐσομενον*. *'Ον*: das, was nicht anders sein kann, der Wirksamkeit entzogen ist; *ἐσομενον*: das, was anders sein kann, der Wirksamkeit unterworfen ist. Praktisch bedeutet bei Aristoteles zugleich »poietisch«;

folglich steht »theoretisch« auf der einen, »praktisch-poietisch« auf der anderen Seite.

Unter »theoretisch« ist somit alles zu verstehen, was der ethisch-politisch-sozialen Arbeit abgewandt und einer entrückten Region, also Außermenschlichem, Außerpraktischem, zugewandt ist. Denn auch religiöses Verhalten, sofern es eben außermenschlich und außerpraktisch ist, gehört dann zum theoretischen Verhalten. Theoretisch heißt also: alles nicht in der praktischen Wirksamkeit heimische Schauen, Kontemplation. Dadurch entsteht die Doppeldeutigkeit von »Theorie« im Sinne von Kontemplation überhaupt und von Theorie (»Wahrheit«) im engeren Sinne.

Jedoch Einwand gegen Religion als »Kontemplation«: 1. Sie ist doch persönliches Verhalten zu einem lebendigen Gott; 2. sie ist praktisch-sittlich; also muß sie zur praktisch-personalen Region gerechnet werden. Kontemplation gilt doch nur für gewisse religiöse Zustände, nicht für die Religion überhaupt und als solche. Bei Plotin ist die intellektuelle Anschauung doch Zustand der Ekstase; ferner vor allem: kampflose Erfüllung, Vollendung der Einheit mit Gott; keine Trennung, Fremdheit, Erlösungssehnsucht mehr. So auch bei Augustin durch viele Stufen des Aufstieges hindurch vollendeter Endzustand. Also religiöses Leben überhaupt keineswegs gleichbedeutend mit Kontemplation; vielmehr nur Kontemplation das Verhalten, das wegen seiner Ruhe und Seligkeit in der Tat Verwandtschaft mit dem spezifisch theoretischen Verhalten zeigt. In Wahrheit ist es davon durch eine Kluft geschieden. So Plotin: es handelt sich ausdrücklich nicht um ein bloßes Wissen vom Göttlichen, sondern um wirkliche »Berührung«, unmittelbare Erfahrung seiner Gegenwart. Auch in Patristik und Scholastik handelt es sich um Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. »Fides non est habitus speculativus . . .« (Duns Scotus).

Es ist also zuzugeben, daß das Kontemplativ-Mystische nur eine bestimmte Art des religiösen Verhaltens darstellt, das am meisten vergleichbar mit dem spezifisch theoretischen Verhalten, aber streng genommen doch nicht intellektuell ist. »Kontemplation« reicht also zweifellos weiter als das intellektuell Theoretische.

Aber wenn man einmal das religiöse Verhalten als kontemplativ bezeichnet, dann steht das praktische Verhalten ihm gegenüber, ist auf sich selbst gestellt, unabhängig vom Religiösen. »Praktisch«-tätige Religiosität (soziale Liebestätigkeit) ist dann eben nicht bloß praktisch, sondern in den Dienst des Religiösen gestellt. Das Praktische als solches, das bloß Praktische,

ist nicht religiös, das Religiöse nicht bloß praktisch. Die praktische Region besteht dann im Leben und Zusammenleben der sittlichen Persönlichkeiten, stets mit einem Moment der Sinnlichkeit (»endliche« Person) behaftet. Dieses Ganze erscheint dann als »irdisches« Leben, als Leben der »Welt«. Von da aus ist religiöses Verhalten ein Hinneigen zum Ueberweltlichen, ein Herausbrechen aus dem ganzen Bannkreis des Praktischen.

Religion mag also einen Einschlag sittlicher Stellungnahme aufweisen, so ist doch ihr »Plus« jenseits aller Sittlichkeit, aller praktischen Lebens- und Weltgestaltung zu suchen, insofern sich die Hingabe an das Ueberweltliche als Abkehr von der ganzen praktischen Region erweist.

Obgleich aber die Religion als solche kontemplativ-überpraktisch ist, so ist doch ohne weiteres begreiflich, daß es praktische und kontemplative, weltbejahende und -verneinende, weltfreudige und -flüchtige, immanente und transzendente Religion, Weihe der Welt und Abkehr von ihr gibt, je nachdem die praktische Lebensgestaltung mehr oder weniger auf das religiöse Endziel (Heiligung des Wirklichen) bezogen ist. Bei noch so starker Heiligung der Welt jedoch bleibt: mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Dürfen die höchsten sittlichen Werte als »weltlich« bezeichnet werden? Ja! Denn die ganze praktische Region muß vom Urwert der sittlichen Persönlichkeit abzuleiten sein als eine praktisch-personale Region. Ueberall handelt es sich um die Beziehungen von Person zu Person, selbst bis in die äußersten Organisationen des Lebens hinein; und überall handelt es sich um Sinnlichkeitsgestaltung, auch bei den höchsten und unmittelbarsten sittlichen Werten.

Der »autonome« Wille ist sinnlicher Träger entgegenkommenden Wertgehalts, wertgeprägte Sinnlichkeit; der sittliche Urwert ist also Wert einer sinnlichen Lebendigkeit.

Es hat aber weiter die personale Hingegebenheit an die unbedingte Forderung als solche einen absoluten, in sich ruhenden Wert; darin besteht die »Würde« der sittlichen Persönlichkeit, der Freiheitswert. Der Wert der sittlichen Persönlichkeit ist somit auf sich selbst gestellt, emanzipiert: Selbstherrlichkeit, Autarkie der sittlichen Person, folgend aus der Autonomie der Person, des nur dem eigenen Gesetz unterworfenen Wollens.

Alle »objektiven« Güter der praktischen Region sind aus dem Stoffe der Personalität aufgebaut. »Praktisch« heißt somit: alle lebendige Wirksamkeit, alle personale Sinnlichkeitsgestaltung, und vom Subjektswert ist alle praktische Wirksamkeit abzuleiten.

Somit ergibt sich ein scharfer Querschnitt durch alles Denkbare: auf der einen Seite Tun und Treiben, die ganze wertberührte Sinnenwelt. Sie ist eigentlich keine Wertregion, keine unsinnliche Region, sondern höchstens wert berührte Region; eine sinnliche Region also, in die Anderes hineinragt. Der ganze praktische »Wert« löst sich in die Tatsache solcher Ergriffenheit auf. Auf der anderen Seite muß beim kontemplativen Verhalten als Objekt etwas Anderes, Entrücktes, d. h. vom Verhalten Verschiedenes, entgegentreten; folglich ist es auch nicht personaler Art. In diesem Sinne ist auch das Religiöse außerpraktisch; aber es ist nur eine Art des Ueberweltlichen.

Es gilt dabei für alle Personalwerte, daß ihre spezifische Wertartigkeit nur vom Substrat her verständlich wird. Im übrigen handelt es sich dabei nur um Hingabe an das Wertmoment überhaupt. Also Unabhängigkeit des personalen Gebiets von außerpersonalen Werten; es ist abhängig nur vom Wertmoment überhaupt.

Wenn die praktisch-personale Region somit diejenige ist, in der das Verhalten (sinnliche Lebendigkeit, Erleben) primär, autark ist, so ist das kontemplative jedenfalls außerpersonal. Denn auch dann wird der Rahmen des Personalen nicht gesprengt, wenn man beachtet, daß ja auch die Person selbst in Objektsstellung stehen kann, z. B. in allen interindividuell-sozialen Zusammenhängen. Zur personalen Region gehört also mehr als bloß die Personalität, die nur in Subjektsstellung steht; es gibt ein in sich abgeschlossenes Verhalten und Handeln einschließlich eines Objekts, das personaler Art ist. Folglich lassen sich Arten von Subjekt-Objektgefügen auseinanderhalten, deren Objekt entweder außerpersonal oder personal ist.

Als Beispiel des Außerpraktisch-Kontemplativen hat bisher stets das Religiöse und Theoretische gegolten. Beide müssen, sofern es sich in ihnen um Hingabe an nichtsinnlich Zeitloses handelt, etwas Gemeinsames haben. Beide liegen außerhalb der sinnlichen Welt und des praktisch-personalen Treibens der Welt; beide fordern also vielleicht Abkehr von Leben und Welt. Aber im Rahmen dieser Gemeinsamkeit stehen doch tieferliegende Unterschiede. Obwohl beide vielleicht Abkehr bedeuten, so spricht man doch nie von »Ueberweltlichkeit« der Wissenschaft, wohl aber der der Religion. Außerdem rückt auch nach einem dunkeln Gefühl die Religion mit dem praktischen Leben näher zusammen. Auf jeden Fall stellt das Theoretische eine spezifische Unterart des Außerpraktischen dar.

Diesen Typus braucht es nicht allein zu vertreten; vielleicht gehört auch das Aesthetische dazu. Denn auch dieses wird »kontemplativ« gemeint, und wenn auch ursprünglich nur das religiöse Verhalten kontemplativ genannt wird, so wird später gerade auch das ästhetische Verhalten so genannt (vgl. Kant, Schiller, Schopenhauer). Vielleicht sind das Theoretische und Aesthetische ganz eigentümlich verwandt und rücken so als nicht-überweltlich, nicht-religiös-kontemplativ zusammen. Vielleicht rücken sie so eng zusammen, daß sie eine Gruppe für sich bilden und durch eine entscheidende Kluft von allem anderen getrennt sind, so daß das Praktisch-Personale und das Religiöse auf der anderen Seite zusammenrücken.

Geschichte und Philosophie.

Von

Richard Kroner (Freiburg i. B.).

Inhalt: I. Natur- und Geschichtswissenschaft. II. Geschichtswissenschaft und Philosophie. III. Leben, Geschichte und Philosophie.

Die Probleme der Geschichtslogik in den Vordergrund des philosophischen Denkens gerückt zu haben, wird immer als das Verdienst des Mannes gelten, den diese Blätter ehren wollen. »Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften« — dieses 1896—1902 erschienene Werk unternahm es, die Methode der erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung auf die Geschichtswissenschaft anzuwenden und die logische Struktur ihrer Begriffsbildung im Gegensatze zur naturwissenschaftlichen herauszuarbeiten. Von vielen Seiten angefeindet und bekämpft, haben die Gedanken dieses Buches dennoch sich durchgesetzt: sie sind die Grundlage aller Arbeit auf dem Gebiete der Geschichtslogik geworden. Mit jeder neuen Auflage hat Rickert sein Lehrgebäude fester gefügt und geräumiger ausgestaltet. So hat er in der letzterschienenen (1921) das schwierige Problem des historischen Verstehens in den Zusammenhang seiner Ansichten einbezogen und über das Verhältnis der von ihm als individualisierend und wertbeziehend gekennzeichneten geschichtswissenschaftlichen Methode zu ihrem Material, den sinnvollen Kulturwirklichkeiten, neues Licht verbreitet; er hat die gegen den »Formalismus« seiner Theorie gerichteten Angriffe benutzt, um ihre Fruchtbarkeit im philosophischen Erfassen gerade des historischen »Gegenstandes« deutlich zu machen.

Die folgenden Seiten wollen in Anknüpfung an diese Untersuchungen zeigen, inwiefern die Reflexion auf das Material der Historie über die Grenzen der Geschichtslogik übergreift und an das Denken Fragen stellt, die erst in dem größeren Kreise des Systems der

Philosophie ihre volle Erledigung finden können. Sie wollen insbesondere erweisen, daß zum abschließenden Verständnisse der Geschichte ihr Verhältnis zur Philosophie berücksichtigt werden muß [1]).

I. Natur- und Geschichtswissenschaft.

Da die Geschichte grundsätzlich in einem anderen Verhältnisse zur Philosophie steht als die Naturwissenschaft, so muß das Recht zur Parallelisierung der natur- und geschichtswissenschaftlichen Methoden, die Rickerts Geschichtslogik mit siegreichen Gründen als generalisierende und individualisierende unterscheidet, eine wichtige Einschränkung erfahren. Dieses Recht stützt sich bei Rickert im wesentlichen auf die Voraussetzung, daß sowohl die Natur- wie die Geschichtswissenschaft ein und dieselbe »objektive Wirklichkeit« »umformen«. Auch die ergänzende Lehre, daß die Geschichtswissenschaft individualisierende Begriffe nur bilden kann, indem sie das Wirkliche auf Werte bezieht, die unabhängig von aller Wirklichkeit gelten, und daß sie das Wirkliche auf Werte nur beziehen kann, insofern an dem geschichtlichen Stoffe selbst schon Werte »haften«, oder insofern das geschichtlich Wirkliche ein »sinnerfülltes« ist, ändert nichts daran, daß Natur- wie Geschichtswissenschaft das Wirkliche als gemeinsamen, durch die Wissenschaft überhaupt noch nicht umgeformten, ursprünglichen Gegenstand zum Grunde liegen haben, dessen Begriff Rickerts erkenntnistheoretische Hauptschrift »Der Gegenstand der Erkenntnis« näher bestimmt. Die Identität dieses ursprünglichen Gegenstandes gründet sich auf die Identität der Wirklichkeitsformen, die sowohl das naturhafte wie das geschichtliche Sein konstituieren; so verläuft beides z. B. in der Zeit und unterliegt dem Grundsatze der Kausalität, mögen sich übrigens auch die Kategorien der geschichtlichen Zeit und der geschichtlichen Kausalität von denjenigen der physikalischen Zeit und Kausalität noch so sehr unterscheiden. Die Frage ist nun, ob diese Kategorienidentität die Bildung eines Wirklichkeitsbegriffes zuläßt und rechtfertigt, der die gemeinsame erkenntnistheoretische Grundlage für das logische Verständnis der beiden Wissenschaften abgibt und die Parallelisierung ihrer Methoden als zwei einander entgegengesetzter

1) Der Rahmen des Aufsatzes, in dem das oben genannte Ziel hier verfolgt wird, erlaubt keine ausführlichen Erörterungen. Notgedrungen wird das Folgende daher den Charakter des Programmatischen tragen, vieles wird angedeutet oder behauptet werden müssen, was nur in größeren systematischen Zusammenhängen gehörig begründet werden kann.

Bearbeitungsweisen dieser identischen Wirklichkeit ermöglicht. Bei der Beantwortung dieser Frage muß die Reflexion auf die Verschiedenheit des Materials beider Wissenschaften eine entscheidende Rolle spielen.

Wenn die Sinnerfülltheit der historischen Gegenstände, die mit der methodischen Wertbeziehung innigst zusammenhängt, nicht erst durch die »Umformung« an das Material der Historie herangetragen wird, sondern schon vor aller wissenschaftlichen Begriffsbildung in ihm selber liegt, so darf es mit dem der physikalischen Wissenschaften nicht identifiziert werden, gesetzt selbst, daß das Material beider Wissenschaften durch dieselben Kategorien, wie Zeit und Kausalität, vorgeformt gedacht werden muß. Der Gedanke, daß die Verschiedenheit von naturhaftem und geschichtlichem Sein lediglich durch die Verschiedenheit der umformenden Methoden bedingt ist, wird durch diese Reflexion beseitigt. Das geschichtlich Wirkliche weist seiner materialen Struktur nach eine Sonderheit auf, die zwar mit der formalen Sonderheit der Wertbeziehung im Verhältnisse steht, die aber dadurch nicht erzeugt wird, sondern dem Wirklichen als solchem eignet. Diese Sonderheit bleibt daher auch dann, wenn von der Verschiedenheit der wissenschaftlichen Methoden und ihrer »methodologischen« Kategorien abstrahiert wird, übrig und verhindert, daß sich der Begriff eines dem naturhaften und dem historischen identischen Seins bilden läßt. Die Besinnung auf die eigentümliche Struktur des historischen Materials, seine Werthaftigkeit und Sinnerfülltheit, nimmt dem Gedanken, daß Natur- und Geschichtswissenschaft zwei einander nebenzuordnende Bearbeitungsweisen einer und derselben Wirklichkeit sind, seine Berechtigung. Die Identität dieser Wirklichkeit läßt sich nicht aufrecht erhalten, da dem geschichtlich Wirklichen nicht nur auf Grund der wissenschaftlichen Wert-Beziehung, sondern auf Grund einer vorwissenschaftlichen Wert-Inhaltlichkeit eine andere Stelle eingeräumt werden muß als dem naturhaft Wirklichen. Denn wie auch immer man über diese Wert-Inhaltlichkeit, über dieses Haften der Werte am Materiale oder dieses Enthaltensein der Werte in ihm denken mag, — keinesfalls handelt es sich dabei um etwas bloß an das Wirkliche Herangetragenes, sondern vielmehr um das Wesen des Wirklichen selbst, auf das die Werte bezogen werden.

Man könnte vielleicht einwenden, daß sich von der Werthaftigkeit des historischen Materials abstrahieren, daß sich der Begriff eines reinen Materials bilden lasse, das beiden Wissenschaften als ein und dasselbe zugrunde liege, und das als Material

ein und derselben Wirklichkeit gedacht werden könne, so daß der Methodendualismus am Ende doch mit einem Wirklichkeitsmonismus vereinbar bliebe. Aber dieser Gedanke ist unvollziehbar. Selbst wenn ich annehme, daß der Begriff eines reinen Materials zulässig ist, so gestattet er mir nicht, von einer Wirklichkeit zu reden, die gegen die Wert-Inhaltlichkeit indifferent ist; denn diese Inhaltlichkeit kommt dem Wirklichen zu, nicht insofern es historisch »umgeformt« wird, sondern vor aller Umformung, insofern es ein Wirkliches ist. Die Sinnerfülltheit von dem historischen Gegenstande fortnehmen heißt: ihn seiner Wirklichkeit berauben; er hört dann nicht nur auf, historischer Gegenstand, d. h. wertbezogenes Wirkliches zu sein, sondern er hört auf, möglicher Gegenstand der Historie und ihrer Wertbeziehung, d. h. überhaupt Wirkliches zu sein. So läßt sich die Wirklichkeit eines Gemäldes von dem sie erfüllenden Sinne nicht abtrennen. Zwar kann ich ein Gemälde auch als ein mit Farbe bestrichenes Stück Leinwand auffassen, aber dieses Stück Leinwand ist nicht das wirkliche Gemälde, von dem unter Umständen die Kunstgeschichte spricht. Die Leinwand wird nicht unwirklich, wenn sie in Stücke zerschnitten wird; wohl aber hört das Gemälde, wenn es als Sinngebilde zerstört wird, auf, zu existieren. Die Wirklichkeit des Gemäldes ist sinnhaft und unterscheidet sich von jeder nicht-sinnhaften; sie ist nicht identisch mit der sinnfreien Wirklichkeit. Der Sinn haftet nicht an dem sinnfreien, physisch Realen, sondern er hat eine eigene Art von Realität, die man als Sinnrealität oder Sinnwirklichkeit bezeichnen kann. Der Ausdruck »haften an« verführt zu der falschen Vorstellung, als ob das wirkliche Gemälde sich in seinen Sinn und in seine physische Wirklichkeit gedanklich zerteilen ließe. In Wahrheit verliere ich mit dem »anhaftenden« Sinne zugleich die Wirklichkeit des Gemäldes; der Sinn haftet nicht an der Leinwand, sondern an dem Gemälde, er ist nicht der Sinn der Leinwand, die als solche nur das technische Material des Künstlers ist, sondern er ist der Sinn des Gemäldes. Das Gemälde hat überhaupt keine physische, es hat lediglich eine sinnhafte Wirklichkeit.

Man darf nicht einmal sagen, das wirkliche Gemälde »bestehe« als wirkliches aus physischen Atomen oder sei aus ihnen »zusammengesetzt«; denn das würde die Vorstellung erwecken, als lasse sich Sinnwirkliches als sinnfreie Einheit sinnfreier Elemente begreifen. Freilich fügt der Künstler durch seine Pinselstriche physisch reale Farben zur Komposition des Gemäldes zusammen; aber das »Wirkende« bei dieser Tätigkeit ist der Künstler, der die ästhetische Idee

in seinem Gemälde »verwirklicht«, und den sinnfreien Elementen erst diejenige wirkliche Einheit gibt, die wir mit dem wirklichen Gemälde meinen, das auf uns ästhetisch »wirkt«. Man kann die ästhetische Idee als den unwirklichen Sinn des Gemäldes bezeichnen; aber dieser Sinn wird nicht dadurch im Gemälde verwirklicht, daß er an etwas physisch Reales »angeheftet« wird, sondern dadurch, daß die schöpferische Sinntätigkeit des Künstlers ihn versinnlicht, sinnlich anschaubar macht.

Gegen diese Aufstellungen läßt sich einwenden, daß derselbe Sinn eines Kunstwerks mit verschiedenen wirklichen Kunstwerken verknüpft sein kann, z. B. der Sinn einer Radierung, eines Holzschnittes mit verschiedenen Exemplaren, der Sinn einer Dichtung mit verschiedenen gedruckten Büchern usw. Der Sinn eines Kunstwerks sei daher immer etwas Unwirkliches, gedanklich von dem Wirklichen ablösbar, so daß der Ausdruck des Anhaftens begrifflich berechtigt sei. Aber das hier als Sinnwirklichkeit Bezeichnete darf gerade nicht mit diesen verschiedenen Exemplaren, Büchern usw., sofern sie als sinnfreie, physisch materielle Körper gedacht werden, verwechselt werden. Der Begriff der Sinnwirklichkeit meint vielmehr den wirklichen (gewirkten und wirkenden) Sinn [1]. So wenig die physisch reale, farbige Leinwand das Wirkliche am Gemälde ist, so wenig die radierten Blätter oder die gedruckten Lettern. Allerdings hat der wirkliche Sinn immer auch eine sinnliche Gestalt, die als solche eine mehr oder weniger große Bedeutung für ihn besitzt. Bei Kunstwerken wird diese Seite verhältnismäßig bestimmend für das wirkliche Sinnganze sein, am meisten bei Werken der bildenden Kunst, weshalb man bei ihnen nicht einmal von verschiedenen Exemplaren desselben Werks sprechen kann. Ein Gemälde und seine Kopie sind nicht dasselbe dem Sinne nach; auch bei Radierungen usw. werden die einzelnen Drucke verschieden bewertet, d. h. der Sinn tritt uns als solcher in verschiedenen Gestalten als verschiedener entgegen. Die Lettern dagegen gehören überhaupt nicht zur wirklichen Dichtung, sie sind nur das außerästhetische technische Mittel, durch welches der verstehende Geist die wirkliche Dichtung empfängt; nicht an ihnen »haftet« der Sinn der Dichtung, sondern an den Worten, die durch sie psychophysisch vermittelt werden. Die Worte aber gehören ihrem sinnlichen Klang nach allerdings zur wirklichen Dichtung, weshalb deren Sinn und mit ihm der ästhetische Eindruck, den die

1) Sprachlich klingt diese Bedeutung des Wortes Wirklichkeit im Worte Werk an.

Dichtung auf uns macht, bis zu einem gewissen Grade sich wandelt, je nachdem wir sie leise lesen, oder eine klangvolle Stimme sie laut vorträgt.

Man könnte sagen, der Sinn einer Dichtung sei, unbeschadet dieser Wandelbarkeit, der vom Künstler beabsichtigten und in seinem Werke verwirklichten Idee nach dennoch ein und derselbe, und in dieser Selbigkeit sei er gegenüber dem wirklichen Eindrucke, den das leise oder laute Lesen erweckt, eben ein Unwirkliches. Aber diese Idee ist gar nicht der volle, nämlich der wirkliche Sinn des Werks, sondern sie ist nur ein Teil oder Moment; wenn sie als der Sinn der Dichtung begriffen wird, den man bei aller Verschiedenheit des Eindrucks, den sie auf uns macht, stets als denselben versteht oder verstehen soll, so verwechselt man ein für sich unselbständiges und allerdings unwirkliches Sinnmoment mit dem vollen und ganzen Werke, das keine bloße Idee, sondern die Gestalt ist, in der die Idee Wirklichkeit gewonnen hat, und das deshalb Wirkung zu erzielen vermag. Das Werk und sein Sinn sind somit als ein und dasselbe zu denken; das Werk ist eine Sinnwirklichkeit.

So berechtigt die Korrelation von Natur- und Geschichtswissenschaft hinsichtlich der die Gegenstände beider konstituierenden Wirklichkeitskategorien wie Zeit und Kausalität ist, so problematisch wird sie, sobald man den Begriff einer durch diese Kategorien konstituierten, identischen Wirklichkeit bildet, die durch beide Wissenschaften umgeformt wird. Noch deutlicher wird diese Problematik vielleicht, wenn man auf die durch beide Wissenschaften herauszuarbeitenden Gegenstandsgebiete reflektiert: auf die Natur als den Inbegriff alles dessen, was die Naturwissenschaft, und auf die Geschichte als den Inbegriff alles dessen, was die Geschichtswissenschaft zu erkennen trachtet. Die farbige Leinwand gehört in diesem Sinne gar nicht zur Natur; ihr Begriff (wenn man hier überhaupt von Begriff reden will) ist nicht durch das Interesse bestimmt oder auch nur bestimmbar, welches die Naturwissenschaft leitet, sondern durch praktische Zwecke des Lebens, die diese Wissenschaft gerade ausschaltet, wenn sie die Natur der Dinge erkennen will. Nennt man das im Gegensatze zum sinnerfüllt Wirklichen Stehende das Sinnfreie, so ist die farbige Leinwand so wenig wie irgendein anderer Gegenstand, dessen Begriff das praktische Leben bildet, etwas Sinnfreies. Die Beziehung auf die Zwecke dieses Lebens legt vielmehr in alle diese Begriffe einen Sinn hinein, der sich durch Gesichtspunkte wie Brauchbarkeit, Verwertbarkeit, Nützlichkeit usw. oder ihre Negativa bestimmt.

Die Naturwissenschaft sieht von solchen Gesichtspunkten ab. Das Gegenstandsgebiet, welches sie abgrenzt und erforscht, ist als solches völlig sinnfrei, sowohl frei von dem durch absolute Werte, wie von dem durch praktische Zwecke erzeugten Sinne. Mit dieser wert- und zweckfreien durch die Naturwissenschaft erst geschaffenen Natur hat der Historiker nichts zu tun. Auch wo er »natürliche« Ereignisse oder Zustände, Kräfte oder Substanzen zu berücksichtigen hat, »bedeuten« sie ihm etwas und sind ihm nicht Einzelfälle mechanischer oder physikalischer, chemischer oder biologischer, astronomischer oder geologischer Gesetze und Regeln. Das berühmte Erdbeben von Lissabon spielt nicht als geologischer Spezialfall, sondern als ein ganz Europa berührendes Unglück seine historische Rolle. Wenn natur- und geschichtswissenschaftliche Begriffsbildung unterschieden werden als generalisierende und individualisierende Umformung einer und derselben Wirklichkeit, so ist dagegen einzuwenden, daß die Historie niemals das Natur-Individuelle, d. h. den Einzelfall des Generellen individualisierend erkennt, und daß umgekehrt die Naturwissenschaft niemals das Sinn-Individuelle generalisiert, — daß sich generalisierende und individualisierende Begriffsbildung also in keiner Weise »ergänzen«. Das der Allgemeinheit naturwissenschaftlicher Gesetze, Regeln, Klassen usw. entgegengesetzte Besondere ist nicht das historisch Individuelle (auch wenn von aller Wertbeziehung abstrahiert und lediglich auf den Begriff der Besonderheit reflektiert wird), sondern es ist der Einzelfall jenes Allgemeinen, dessen Begriff lediglich durch Spezifikation entsteht. Spezifität und Individualität sind nicht identische Begriffe; deshalb sind sich nicht generalisierende und individualisierende Begriffsbildung logisch entgegengesetzt, sondern generalisierende und spezifizierende Tendenz des Denkens, die im naturwissenschaftlichen Erkennen immer zusammenwirken.

Die Natur der Naturwissenschaft ist logisch als das durch Spezifikation der Gesetze usw. entstehende Wirklichkeitsgebiet zu begreifen, sie ist das spezifizierte Generelle, das Feld, in dem sich das Allgemeine verwirklicht. Die Geschichte dagegen spielt sich nicht auf diesem Felde ab; das historisch Besondere ist nicht dieses spezifizierte Generelle, sondern es ist, auch als Besonderes, ein Sinnerfülltes, ein Sinnbesonderes; Geschichte ist das Gebiet, in dem das Sinnallgemeine sich verwirklicht. Das Naturallgemeine und das Sinnbesondere lassen sich nicht in einem Wirklichen vereinigen, das durch generalisierendes Verfahren zur Natur, durch individualisierendes

und wertbeziehendes zur Geschichte umgeformt würde, denn das Naturallgemeine ergänzt sich durch Spezifikation zur Natur, das Sinnbesondere durch das Sinnallgemeine zur Geschichte. Wie die beiden Ganzheiten Natur und Geschichte sich zueinander verhalten, ob und wie sie einander ergänzen, das geht aus der logisch-formalen Unterscheidung der wissenschaftlichen Methoden deswegen nicht hervor, weil diese Methoden sich nicht wie das Allgemeine und das Besondere auf ein Drittes, nämlich das Einzelne, beziehen und in ihm vereinigen. Vielmehr gibt es auf beiden Seiten ein Einzelnes: den Einzelfall des Naturgesetzlichen und das historische Einzelfaktum, die historische Tatsache. Im naturgesetzlichen Einzelfalle vereinigt sich das Gesetz mit der Besonderheit der Bedingungen, Umstände, Verhältnisse, unter denen es sich verwirklicht. In der historischen Tatsache vereinigt sich der allgemeine Sinn des geschichtlichen Lebens mit den besonderen Faktoren seiner Verwirklichung.

Dabei fällt es nun auf, daß die Naturwissenschaft alle Einzelfälle durch die Erkenntnis des Generellen beherrscht, während die Geschichtswissenschaft nicht ebenso jenen allgemeinen Sinn des geschichtlichen Lebens durch die Darstellung der einzelnen Tatsachen und ihrer Zusammenhänge mit erfaßt, sondern eine Aufgabe übrig läßt, die zu lösen das Ziel der Geschichtsphilosophie, ja das Ziel der Philosophie überhaupt ist, sofern sie als Wissenschaft der im geschichtlichen Leben sich verwirklichenden Werte verstanden wird. Die beiden im naturwissenschaftlichen Erkennen zusammenwirkenden Tendenzen des Generalisierens und Spezifizierens oder auch der Induktion und Deduktion sind den geschichtlichen Tatsachen gegenüber verteilt an zwei voneinander zwar zunächst geschiedene, aber aufeinander zustrebende Betrachtungsweisen: an die empirische Geschichtschreibung und das System der Werte. Das Geschichtliche als Gegenstandsgebiet wird durch die Geschichtswissenschaft nicht erschöpft; vielmehr läßt es sich von zwei verschiedenen Standpunkten bearbeiten: empirisch und philosophisch. Geschichtschreibung (res scriptae) und Wertsystem richten sich auf ein und dieselbe Wirklichkeit: auf die geschichtliche (res gestae); hier also ergänzen sich eine generalisierende und eine individualisierende Methode so, wie sich naturwissenschaftliche und geschichtliche nicht ergänzen. Im Begriffe des weltgeschichtlichen Prozesses als des Gegenstandes der Universalgeschichte vereinigt sich das Generelle des Sinnes, auf das die Philosophie reflektiert, mit dem Besonderen oder Individuellen, das die empirische Geschichtswissen-

schaft darstellt. Die Natur und der weltgeschichtliche Prozeß dagegen bilden zwei einander völlig heterogene Gegenstandsgebiete, die sich nicht in ein einziges verschmelzen lassen.

II. Geschichtswissenschaft und Philosophie.

Im weltgeschichtlichen Prozesse verwirklicht sich der allgemeine Sinn des geschichtlichen Lebens überhaupt, verwirklichen sich die Werte, auf welche die empirische Geschichtswissenschaft die Tatsachen bezieht, — die Werte, welche die Philosophie durch Reflexion auf den weltgeschichtlichen Prozeß herausstellt und im Systeme ordnet. Jetzt erst wird klar, was die Berücksichtigung des Geschichtsgegenstandes im Gegensatze zur bloß formellen, methodologischen Betrachtung der Geschichtswissenschaft eigentlich bedeutet. Der Gegenstand der Naturwissenschaft, oder der Inbegriff ihrer Gegenstände: die Natur, läßt gar keine von der methodologischen trennbare materiale Reflexion zu, weil die Natur lediglich der Naturwissenschaft zuzuordnen ist und keinen eigenen philosophisch deutbaren Sinn besitzt. Der weltgeschichtliche Prozeß dagegen als Prozeß der Sinn- oder Wertverwirklichung läßt sich deshalb philosophisch auch materiell erfassen, weil der sich verwirklichende Sinn sich nicht nur durch die empirische Geschichtswissenschaft auffinden und darstellen, sondern auch durch die Philosophie verstehen und ausdeuten läßt; oder anders ausgedrückt: weil der weltgeschichtliche Prozeß ebensosehr als ein wirklicher, in Raum und Zeit sich vollziehender, kausaler Vorgang und Verlauf sinnerfüllten Geschehens wie als eine Entfaltung und Entwicklung des in diesem Geschehen sich verwirklichenden Sinnes selbst zu begreifen ist. Die materiale Betrachtung dieses Prozesses, die der formalen oder methodologischen der Geschichtswissenschaft zur Seite tritt, ist die universalgeschichtliche; zwischen beiden steht vermittelnd die systematische, generalisierende Ordnung der Werte. So unterscheidet Rickert in seiner Abhandlung über Geschichtsphilosophie [1]), die das Ganze derselben programmatisch umfaßt, drei Teile: die Logik der Geschichtswissenschaft, die Lehre von den Prinzipien des historischen Lebens (d. h. das System der Werte, die sich in der Geschichte verwirklichen) und die Universalgeschichte, die den Inhalt der Historie philosophisch auszudeuten hat.

---

1) Erschienen in der Kuno Fischer-Festschrift: Die Philosophie im Beginne des XX. Jahrhunderts. Vgl. System I, 216 f.

Die Philosophie vermag nur deshalb auf den Gegenstand der Historie materialiter zu reflektieren, weil er als versteh- oder deutbarer ihr eigener Gegenstand ist. Die enge Verknüpftheit von Geschichte und Philosophie erweist sich darin, daß beide Wissenschaften ständig aufeinander zustreben. Alle historische Forschungsarbeit fließt in tausend Bächen, Flüssen und Strömen zuletzt dem Ozeane der Weltgeschichte zu; je universaler sie sich ihre Aufgaben stellt, um so mehr nähert sie sich der philosophischen Geschichtsbetrachtung, mag sie auch als empirische Wissenschaft jede philosophische »Konstruktion« oder auch nur »Interpretation« energisch ablehnen. Auf den Umfang des Zeitabschnittes, der zur Darstellung gelangt, kommt es dabei nicht an; die kürzeste Zeitstrecke kann weltgeschichtlich, die längste kann nur empirisch behandelt werden; entscheidend ist die Universalität der Gesichtspunkte, sie allein zeigt den philosophischen Geist in der Historie an. Die Philosophie aber muß das System der Werte, wenn es nicht ganz abstrakt und schematisch bleiben soll, in Zusammenhang mit dem Gebiete bringen, in dem die Werte sich verwirklichen: nicht etwa nur, indem sie Beispiele zur Veranschaulichung ihrer theoretischen Einsichten der Historie entlehnt, sondern indem sie selbst den geschichtlichen Stoff philosophisch zu durchdringen, den Prozeß der Weltgeschichte seinem Sinne nach zu verstehen strebt.

Kennzeichnet man den Gegensatz empirischer und philosophischer Geschichtsbetrachtung als den des Darstellens und des Verstehens, so muß man hinzufügen: jede empirische Darstellung will auch verstehen und könnte gar nicht darstellen, wenn sie nicht zugleich das Dargestellte verstünde oder als Verstehbares darstellte; aber auch jedes universalgeschichtliche Verstehen muß zugleich ein Darstellen sein. Die Darstellung muß das Verstehen in sich schließen. Der Gegensatz ist also nur ein relativer. In dem Maße, in dem der Empiriker seinen Gegenstand verstehend zu durchdringen sucht, nähert er sich der philosophischen Historie, deren Idee nichts anderes ist als ein absolutes Verstehen des Einzelnen aus dem Ganzen, des Individuellen aus dem Universellen; und in dem Maße, in dem der Philosoph selbst Empiriker ist, nähert er sich dem Ziele, alles historisch Individuelle universell zu verstehen. Der Historiker hat seine Aufgabe erst vollkommen gelöst, wenn er zugleich Philosoph ist, und der Philosoph die seinige, wenn er zugleich Historiker ist. Die Universalgeschichte ist die Vollendung sowohl der empirischen Geschichtsschreibung als auch der Geschichtsphilosophie; in ihr vereinigen sich die entgegengesetzten Richtungen des Verstehens, die man mit

Rickert als generalisierendes und individualisierendes unterscheiden kann, zum universellen.

Das universelle Verstehen unterscheidet sich von der generalisierenden Begriffsbildung der Naturwissenschaft dadurch, daß der dem Verstehen zugrunde gelegte allgemeine Sinn in einem anderen Verhältnisse zur historischen Tatsache steht als das Gesetz zum Einzelfalle oder der Gattungsbegriff zum Artbegriff und zum Exemplar. Die Tatsachen lassen sich nicht unter den allgemeinen Sinn subsumieren, sie sind nicht bloß ihrer Spezifität nach voneinander unterschiedene Fälle oder Exemplare des Sinnes, sondern sie stehen in einem sinnmäßigen Zusammenhange untereinander, der ihre Individualität bestimmt. Der Zusammenhang erzeugt eine Totalität individueller Tatsachen, ein Universum, dessen Einheit der alle Teile durchwaltende Gesamtsinn derselben ist. Dieser Sinn ist nicht, wie das Gesetz oder die Gattung, das allen Teilen Gemeinsame, das, wodurch und worin sie einander gleich sind, sondern er ist das die Teile Verbindende, in den Teilen sich Entfaltende, wodurch und worin jeder als ein eigentümlicher, einziger, von jedem anderen unterschiedener auftritt. Daher wächst mit der Allgemeinheit des Sinnes auch sein Umfang, und eben darin besteht seine Universalität. Wenn ich vom Sinne des weltgeschichtlichen Prozesses rede, so meine ich nicht ein Gesetz, das alle Einzeltatsachen dieses Prozesses gleicher Weise beherrscht, sondern das im Gegenteil jede Einzeltatsache der anderen ungleich macht, und das eben deshalb kein Gesetz ist. Sinnvoll ist der Prozeß nur dann, wenn der Sinn sich in ihm zu einem Ganzen entwickelt, dessen Teile Teile seines Sinnes sind. Diese Entwicklung braucht, um sinnvoll zu sein, nicht als Fortschritt gedeutet zu werden. Fortschritt bedeutet Wertsteigerung, bedeutet ein Anwachsen des Sinnes, mag man dabei an extensive Vermehrung von Gütern oder an intensive Erhöhung des Wertes denken, also z. B. an Ausbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse auf eine Mehrheit von Gegenständen oder an Verbesserung und Berichtigung von Erkenntnissen. Entwicklung bedeutet stattdessen sinnvolles Werden schlechthin, nicht Größerwerden, sondern Vervollständigung, Vollendung des Sinnes, wie sie in jedem Zeitkunstwerk, in jeder wissenschaftlichen Abhandlung, in jeder als ein Ganzes einzelner Handlungen betrachteten Tat sich vollzieht.

Je mehr es der Historie gelingt, die Tatsachen zu einem solchen Sinnganzen zusammenzuschließen oder aus einem Sinnganzen heraus zu verstehen, um so philosophischer wird sie sein. Das philosophisch-

historische Verstehen ist daher nicht als ein bloßes Nach-verstehen oder Nach-erleben des Sinnes aufzufassen, der von den in der Geschichte handelnden Individuen gemeint oder erlebt worden ist, nicht als Verstehen eines vergangenen, abgelebten, sondern eines zeitlosen Sinnes, der sich in der Zeit verwirklicht hat. Die Aufgabe des Historikers ist es, die Zeiten »besser« zu verstehen, als sie selbst sich verstanden haben; denn die Erlebenden verstehen sich und ihre Zeit nicht historisch, sondern erlebnismäßig, nicht von einem den Kreis ihres eigenen Erlebens überschreitenden Sinnganzen, sondern von dem Mittelpunkte dieses Kreises, d. h. von dem Standpunkte ihrer persönlichen Wertungen, Zielsetzungen, Interessen und des auf dieser Grundlage sich aufbauenden Wirkens und Schaffens aus. Das philosophisch-historische Verstehen ist daher zu sondern von dem erlebnismäßigen oder aktuellen, obwohl beide nicht ohne Beziehung zueinander sind, da sich die Fakta nur historisch verstehen lassen, weil verstehende Individuen sie ausführen oder erleben.

Indem die Historie das Vergangene versteht und darstellt, vergegenwärtigt sie es, d. h. sie entreißt es der Vergangenheit, sie hebt es aus dem Strome der erlebten Zeit heraus und macht es zu einem Unvergänglichen, Ewigen. Gegenstand der Historie ist das Vergangene nur deshalb, weil in ihm ein zeitloser Sinn sich in der Zeit verwirklicht, und nur dasjenige Vergangene ist ein Geschichtliches, das nicht bloß in der Zeit entsteht und vergeht, sondern das zugleich in ein zeitloses Sinnganzes sich eingliedern und von ihm aus verstehen läßt. Nur wo Ewiges sich verwirklicht hat, kann Wirkliches durch die Historie verewigt werden. Je bedeutsamer eine geschichtliche Tat oder ein geschichtliches Ereignis ist, gemessen an dem Ewigkeitssinne, der sich in ihm verwirklicht, um so größere weltgeschichtliche Bedeutsamkeit besitzt es. Und diese Bedeutsamkeit ist zugleich eine historische und eine philosophische, je nachdem der Blick sich mehr auf den zeitlichen Prozeß der Verwirklichung des Sinnes oder auf den zeitlosen in diesem Prozesse sich verwirklichenden Sinn richtet [1]). So ist es eine historische Frage, wo und

---

1) Die Doppelseitigkeit des Begriffes geschichtlich, wonach er einmal das in der Zeit Vergangene, Abgelebte und zweitens das Unvergängliche, Ewig-Lebendige bezeichnet, drückt sich darin aus, daß man einerseits davon spricht, irgendeine Kulturgestalt, ein Gesetzbuch, eine wissenschaftliche Theorie, ein künstlerischer Stil, eine religiöse Vorstellung habe »nur« noch historischen Wert oder gehöre »bereits« der Geschichte an, d. h. sei nicht mehr lebendig, nicht mehr wirklich; und daß man andererseits sagt, man erlebe ein politisches Ereignis, eine wissenschaftliche

wie die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit zu sehen ist; es ist aber zugleich eine philosophische Frage, den Sinn dieser Grenzscheide zu klären. Alle Periodisierung überhaupt ist zugleich eine Angelegenheit empirisch historischer Forschung und philosophischer Reflexion; denn sie ist Gliederung des Sinnganzen.

Wenn neuerdings gesagt worden ist, die Einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit sei veraltet, an ihre Stelle müsse eine Folge von in sich geschlossenen Kulturzeitaltern treten, so mißversteht dieser Vorschlag völlig den Sinn der Periodisierung. Freilich muß es willkürlich erscheinen, den Fluß der Zeit in drei Abschnitte zu zerlegen, wenn man mißachtet, daß er durch diese Zerlegung sich als ein Sinnganzes gliedert, und freilich hat die herrschende Dreiteilung nur Gültigkeit, sofern man in ihr eine solche Gliederung denkt, d. h. sofern sie sich philosophisch rechtfertigen läßt. Ob und wie das heute noch möglich ist, soll hier nicht diskutiert werden. Nur das soll gesagt sein, daß eine Aneinanderreihung verschieden gearteter Kulturzeitalter nie jene Dreigliederung beseitigen und ersetzen kann, weil sie den weltgeschichtlichen Prozeß nicht als ein Ganzes versteht und damit seinen Sinn zerstört. Gegen diese Zerstörung aber muß die Historie sich mit ebenso großem Nachdrucke wehren wie die Philosophie. Die Menschheit gibt den Sinn ihres Lebens preis, wenn sie aufhört dieses Leben als ein Ganzes zu verstehen und seine Perioden sinnvoll zu gliedern; sie opfert den Begriff ihrer Einheit und das heißt: sich selbst.

Das Geschichtliche ist nicht nur historisch, sondern auch philosophisch bedeutsam, denn in ihm verwirklicht sich der Ewigkeitssinn des Lebens der Menschheit. Wie sich die lebendige Weltanschauung eines Menschen in der Stellungnahme zu weltgeschichtlichen Ereignissen, Taten, Kunstwerken und Religionen, zur Antike, zum Mittelalter, zur Renaissance, zur Reformation usw. ausweist, ebenso muß auch die in einer Philosophie gestaltete Weltanschauung den Sinn dieser Inhalte ausdeuten, sie muß ihn denkend begründen und bestimmen. Dies ist die höchste Aufgabe der Geschichtsphilosophie, die nur zu lösen ist, wenn die Philosophie auf das Sinnganze des geschichtlichen Lebens reflektiert und es in Begriffen ausspricht, die, obwohl von aller historischen

---

Tat, eine Kunstschöpfung oder eine religiöse Bewegung von geschichtlicher oder weltgeschichtlicher Bedeutung, oder eine »Epoche« machende, d. h. geschichtlich wirksame Leistung, und damit gerade die aktuellste, lebendigste, wirklichste Gegenwart meint, den Augenblick, der Ewigkeit bedeutet.

Besonderheit losgelöst, dennoch die Eigentümlichkeit des Lebens, in historischer Entwicklung sich zu entfalten, in Rücksicht zieht: wenn sie also als Wertphilosophie in ihrem Kerne Geschichtsphilosophie ist. Dazu ist erforderlich, daß die Werte aufs engste mit dem sie verwirklichenden Leben verknüpft gedacht werden. Wenn Geschichtswissenschaft und Wertphilosophie in der Universalgeschichte sich zusammenschließen sollen, so ist es notwendig, den weltgeschichtlichen Prozeß als identischen Gegenstand beider zu begreifen. Natur- und Geschichtswissenschaft haben, wie sich zeigte, keinen identischen Gegenstand: Natur- und Geschichtsprozeß liegen in getrennten Erkenntnissphären, weil die generalisierende Begriffsbildung der Naturwissenschaft in der individualisierenden der Historie keine logische Ergänzung findet. Der Begriff einer »objektiven Wirklichkeit«, die sowohl Natur wie Geschichte wäre, darf nicht einmal als Idee, d. h. als Aufgabe des Erkennens bezeichnet werden. Wohl aber ergänzen sich individualisierend und generalisierend verstehende Wissenschaft der historischen Sinnwirklichkeit oder des historisch wirklichen Sinnes und fordern daher die Bildung eines beiden gemeinsamen Gegenstandsbegriffs. Sinnwirklichkeit und wirklicher Sinn sind ein und dasselbe, gesehen von zwei verschiedenen Seiten. Die empirische Historie betrachtet dieses Identische individualisierend, wodurch es ihr als ein in der Zeit sich vollziehender Prozeß erscheint; die philosophische Systematik betrachtet es generalisierend, wodurch es ihr zu einer Ordnung zeitloser Werte wird. Soll begreiflich werden, daß zeitlicher Prozeß und zeitlose Ordnung dennoch im Gegenstand der Universalgeschichte sich vereinigen, so muß der Prozeß als Ordnung, die Ordnung als Prozeß, das Zeitliche als ein Zeitloses und das Zeitlose als ein Zeitliches aufgefaßt werden. Die empirische Historie nimmt die Lösung dieser Aufgabe in Angriff, insofern sie den Prozeß ordnet, ihn nämlich den Wertgebieten entsprechend in politische, Kunst-, Religions- und Philosophiegeschichte zerlegt, und insofern sie weiter das Zeitliche zugleich als ein Sinnvoll-Zeitloses versteht. Die philosophische Systematik muß ihrerseits der Historie entgegenkommen, indem sie den generalisierten Sinn nicht als ein Reich starrer, abstrakter, lebenstranszendenter Werte denkt, sondern in die Ordnung der Werte den Prozeßcharakter des Lebens hineinträgt.

III. Leben, Geschichte und Philosophie.

Wenn die Werte durch ein generalisierendes Verstehen des Sinnes von dessen konkret-individuellen Gebilden abgelöst werden, so deutet schon diese Herkunft darauf hin, daß sie Werte nur in Verbindung mit dem Inhalt dieser Gebilde sind, daß ihre Wertfunktion nur in der »Anwendung« aktuell und wirksam wird. Die Werte sind keine Wesenheiten für sich, unabhängig von dem Sinninhalt, mit dem vereint sie den vollen Sinn aufbauen; sie sind abgetrennt von diesem Inhalt bloß abstrakte Schöpfungen des zerlegenden Denkens, nicht »wirkliche« Werte, sondern Wert-Begriffe. So ist die Wahrheit losgelöst von dem wahren Sinn theoretischer Gebilde kein »wirklicher« Wert, sondern ein abstrakter Wertbegriff: Wirklichkeit wird diesem Wertbegriff erst im Sinngebilde zu teil, das er aufbaut, in dem seine Funktion sich aktualisiert. Die Wertverwirklichung oder Wertaktualisierung ist aber nichts anderes als der Prozeß des geschichtlichen Lebens, der sich deshalb ebenso sehr generalisierend oder philosophisch wie individualisierend oder historisch verstehen läßt. Die Wirklichkeit dieses Prozesses ist nicht die Wirklichkeit eines bloß »realen«, d. h. wert- und sinnfrei gedachten »Seelenlebens«, »an« dem der Sinn »haftet«, sondern sie ist die Wirklichkeit der Wertaktualisierung oder des Sinnschaffens. Der Lebensprozeß gehört, sowohl für das generelle wie für das individuelle Verstehen durchaus der Sphäre der Sinnwirklichkeit an, die eine Wirklichkeit ist, weil sie sich generell und individuell, philosophisch und historisch zugleich verstehen läßt. Das Leben, das den Sinn erschafft, läßt sich nicht in einen nur realen, in der Zeit verlaufenden Vorgang und in die Funktion des Sinnerschaffens oder Sinnerlebens zerlegen, denn es ist auch als »reales« lediglich diese Funktion, sofern sie in Aktion tritt, lediglich der sich aktualisierende Sinn selbst; die Aktualisierung, im Gegensatze zur Funktionalität des abstrakten Wertbegriffes gedacht, ist die »Realität«, die Wirklichkeit des Sinnes. Das Leben ist m. a. W. auch als »reales«, d. h. insofern es Gegenstand des historisch-individuellen Verstehens wird, gar nichts anderes als Sinn, — es ist Sinn im Prozesse der Aktualisierung begriffen. Das Erschaffen des Sinnes und der wirkliche Sinn selbst sind ein und dasselbe, sie lassen sich nur als zwei Stadien des Prozesses trennen, als werdender und gewordener, sich aktualisierender und aktualisierter Sinn.

Rickert kommt in seinen Ausführungen über das Verstehen und Nacherleben zu anderen Resultaten; er unterscheidet das Verstehen

des irrealen Sinnes begrifflich streng von dem ursprünglichen Erleben des eigenen realen Seelenlebens und dem durch das Verstehen des absolut individuellen irrealen Sinnes vermittelten Nacherleben des fremden realen Seelenlebens (Grenzen [3] u. [4], 429 ff.); er trennt ferner das Erfassen der individuellen physischen und psychophysischen Realität, das nur auf dem Umwege über allgemeine Begriffe möglich ist, von dem historischen Verstehen, das über jenes begriffliche Erfassen hinaus einem historischen Nacherleben des vergangenen fremden realen Seelenlebens zustrebt und es vermittelt (ebenda 447 ff.). Diese Ausführungen stützen sich auf die Voraussetzung, daß es ein reales Seelenleben gäbe, welches als solches wert- und sinnfrei sei, und Wert und Sinn nur an oder in sich tragen oder sich mit ihnen erfüllen könne. Diese Voraussetzung muß aber sowie die früher besprochene Ansicht, daß der Sinn eines Gemäldes dem physisch wirklichen Material desselben ein- oder beiwohne, aufgegeben werden. Wie die Wirklichkeit des Gemäldes nicht mit der des Physischen identifiziert werden konnte, sondern als verwirklichte ästhetische Idee bestimmt werden mußte, so darf auch die Wirklichkeit des Seelenlebens, insofern es ursprünglich erlebt wird, nicht mit der durch psychologisch-naturwissenschaftliche Begriffsbildung konstruierten Wirklichkeit des Psychischen identifiziert, sondern muß als sinnwirkliches, d. h. erlebendes und tätiges Leben bestimmt werden. Das Psychische erlebt nicht und wird nicht erlebt, denn das Erlebte ist immer sinnvoll wirklich, es ist ein Glied des konkreten Erlebniszusammenhanges, der als ein Sinnzusammenhang und zugleich als wirklich erlebt wird. Nichts, was in diesem Zusammenhange steht, ist nicht Sinn, denn alles hat Bezug auf die Totalität des erlebenden Ichs und ist ein Erlebtes nur, insofern es diesen Bezug hat. Das Ich erlebt in allen Inhalten seines Seelenlebens immer zugleich sich selbst und niemals ein ichlos Psychisches, ein Seelisches ohne Seele. Das Erleben ist ein »Vorgang«, der seinem Wesen nach jedem naturwissenschaftlich gedachten, mag er ein physischer, ein psychophysischer oder ein psychischer sein, völlig unvergleichlich ist; das erlebende Ich ist keine psychische Wirklichkeit, sondern Subjekt des Erlebens und muß als solches auf Grund der Theorie des Subjekts oder des Bewußtseins überhaupt begriffen werden. Nicht das Psychische erlebt oder wird erlebt (so wenig wie das Physische oder Psychophysische), sondern das Ich erlebt die Inhalte seines Bewußtseins. Daher läßt sich auch das Psychische nicht als Inhalt einer fremden Seele »nacherleben«. Eigene und fremde Seele sind überhaupt Ausdrücke, die ausschließ-

lich der Sinnsphäre angehören, aber nichts psychisch Wirkliches bezeichnen.

Gegen diese Aufstellungen könnte eingewandt werden, daß sie den Unterschied von Wirklichkeit und Sinn nur verwischen, ohne ihn begrifflich aufzuheben, und daß sie daher das Problem der Einheit beider nicht lösen. Wenn man das psychisch Wirkliche als dasjenige bestimmt, das prinzipiell nur dem eigenen Ich zugänglich ist, den Sinn dieses Wirklichen aber als dasjenige, das für jedes Ich überhaupt verstehbar ist, so trennt allerdings beide eine Kluft, die unausfüllbar ist. Meinen wirklichen Schmerz, so scheint es, kann nur ich als dieser Einzelne und Einzige fühlen, jeder andere dagegen kann ihn nur nachfühlen, indem er den unwirklichen Sinn der Worte oder des Mienenspiels, das ihn ausdrückt, versteht. Aber könnte ich meinen wirklichen Schmerz überhaupt durch sinnvolle Worte ausdrücken, wenn ich ihn nicht als Sinn erlebte? Könnte mein Mienenspiel diesen Schmerz erraten lassen, wenn er nicht selbst der Sinn wäre, der in meinem Gesichte geschrieben steht? In Wahrheit muß gerade das Umgekehrte dessen behauptet werden, worauf der Einwand sich stützt. Das psychisch Wirkliche ist dasjenige, was zwar nicht für alle nacherlebbar (denn erleben und nacherleben läßt sich das Wirkliche nur, sofern es zugleich Sinn ist), aber was für alle konstruierbar ist: sonst könnte es nicht Gegenstand einer generalisierenden Wissenschaft werden, wie die naturwissenschaftliche Psychologie es ist. Was meinen Schmerz dagegen zum meinigen macht, ist gerade nicht das Generelle, aber auch nicht etwa das Spezifische desselben im Sinne des Exemplarisch-Besonderen (das psychisch »Reale«), sondern es ist die Bezogenheit auf meine Individualität, d. h. auf den sinnwirklichen Erlebniszusammenhang meines Ichs. Dieser Erlebniszusammenhang ist *nur* der meinige. Deshalb wird mein Schmerz durch das, was er mir *bedeutet*, zu dem meinigen und dadurch dem fremden Ich unzugänglich; der Andere kann ihn nicht in *meinem Sinne erleben*, weil er nicht in dem Sinnzusammenhang lebt, der mein *wirkliches Ich* ausmacht. Die Scheidewand zwischen Ich und Ich trennt nicht die psychischen Inhalte, die in der eigenen und der fremden Seele »wirklich« sind, sondern vielmehr die »unwirklichen« Sinnzusammenhänge, die nichts anderes sind als das *wirkliche* Seelen*leben*, das die wirkliche Seele lebt und erlebt.

So ist auch der Sinn, den ich erlebe, wenn ich ein objektiv Wertvolles, etwa ein Kunstwerk oder eine Predigt verstehe, niemals identisch mit demjenigen, den ein anderer beim Erleben desselben Kunst-

werks oder derselben Predigt versteht, ja für mich selbst wandelt sich dieser Sinn im Laufe meines Lebens. Dasselbe bedeutet mir zu verschiedenen Zeiten niemals dasselbe. Auf verschiedenen Stufen meiner geistigen Entwicklung oder auch in verschiedenen Stimmungen meines Gemüts gewinnt es immer wieder einen neuen Sinngehalt; denn indem es mir zum Erlebnis wird, reiht es sich ein in den Zusammenhang, in dem ich es erlebe, und wird dadurch sinngemäß beeinflußt. In diesem Wandel offenbart sich die Lebendigkeit des Lebens und Erlebens, in der wir die Wirklichkeit des Sinnes erleben. Die Gleichsetzung des Psychischen mit dem Wirklichen und des Sinnes mit dem Unwirklichen läßt sich also nicht durchführen [1]). Vielmehr ist es ein und dasselbe, was ich einmal als wirklichen, d. h. in mir wirkenden oder von mir erwirkten Sinn, und was ich das andere Mal als sinnvolle Wirklichkeit meines Seelenlebens erlebe. Der lebendig-wirkliche Sinn und die seelisch-sinnvolle Wirklichkeit sind zwei Aspekte, unter denen ich das lebendig-erlebende Leben begreifen kann.

Aber wie ist es möglich, ein und dasselbe Leben unter zwei verschiedenen Aspekten zu betrachten? Was bedeutet diese Verschiedenheit, wenn sie nicht mit der des sinnfrei Realen und des irrealen Sinnes zusammentrifft? Die Antwort auf diese Frage führt wieder zurück zu dem eigentlichen Gegenstande dieser Untersuchung, zu dem Problem des Verhältnisses von Philosophie und Geschichte. Das philosophische Verstehen sollte ein generalisierendes, das historische ein individualisierendes sein. Diese Unterscheidung setzt voraus, daß jede Sinnwirklichkeit sich in zwei Momente zerlegen

1) Rickert sagt einmal: «... Der Historiker erkennt den Totalsinn der Romantik oder des Griechentums heute eventuell weit vollständiger als irgendein wirklicher Romantiker oder ein einzelner wirklicher Grieche zu seiner Zeit, und er wird deshalb, indem er das Seelenleben vieler Griechen oder vieler Romantiker nacherlebt, auch das romantische oder das griechische wirkliche Seelenleben in seiner Ganzheit vielleicht umfassender nachzuerleben imstande sein, als es irgendeinem wirklichen Griechen oder Romantiker in der Vergangenheit wirklich zu erleben vergönnt war« (Grenzen, 458). Hat das »wirkliche griechische Seelenleben in seiner Ganzheit«, das der Historiker nacherlebt, als wirkliches eine psychische, sinnfreie Realität? Dann müßte es sich aus den psychischen Inhalten aller wirklichen Griechen zusammensetzen, gleichsam deren Summe sein; diese Summe läßt sich aber niemals als »Ganzheit« nacherleben. Rickert meint sie auch gar nicht, sondern er meint die Sinnganzheit, den »Totalsinn« des griechischen wirklichen Seelenlebens, den vielleicht kein wirklicher Grieche so umfassend wirklich erlebt hat, wie der Historiker ihn nacherleben kann: darin liegt aber, daß das wirkliche geschichtliche Seelenleben ein wirklich erlebter oder gelebter Sinn, oder ein Leben ist, das zugleich als wirklich und als Sinn begriffen werden muß.

läßt, in das, was an ihr generell, und in das, was an ihr individuell ist. Generell, kann man sagen, ist der Sinn der Sinnwirklichkeit, individuell die Wirklichkeit des Sinnes; es ist aber daran festzuhalten, daß Sinn wie Wirklichkeit immer nur Momente eines und desselben Ganzen, der Sinnwirklichkeit, sind. Wenn ich Sinn das Identische nenne, das sich in mannigfaltiger Weise verwirklicht, so bezeichne ich damit ein für sich niemals verstehbares Moment des Sinnganzen. So ist z. B. der Sinn des Satzes $2 \times 2 = 4$ derselbe, in welchem Zusammenhange auch immer dieser Satz verstanden wird; und doch wandelt sich mit dem Zusammenhange auch der Sinn des Satzes, denn er ist zugleich eine Wirklichkeit, d. h. er individualisiert sich überall, wo er sich aktualisiert. Für das Kind, das ihn zum ersten Male hört, oder das ihn erlernen soll, bedeutet er etwas anderes als für den Mathematiker, der mit ihm operiert, und wieder etwas anderes für den Philosophen, der ihn als Beispiel braucht. Die Sixtinische Madonna ist ein objektives Sinngebilde, das unwandelbar dasselbe bleibt; aber nicht nur bedeutet sie jedem Beschauer seinem Bildungsgrade, seiner Empfänglichkeit, seiner Weltanschauung nach etwas anderes, sondern der Sinn dieses Gemäldes wandelt sich auch mit den Zeiten. Die Antike ist für jede geschichtliche Epoche ein neuer Begriff, obwohl sie einen identischen Sinngehalt in sich trägt. Und selbst der rein formale Sinn der logischen Gesetze bedeutet in jeder Philosophie etwas anderes; der Satz A ist A wird je nach dem Standpunkt, den ein Logiker einnimmt, verschieden interpretiert. Das Identische ist nie der volle Sinn, sondern immer nur ein von ihm im Verstehen nicht loslösbarer Bestandteil, der erst durch die Wirklichkeit, in der er sich aktualisiert, zum Sinnganzen vervollständigt wird.

Die Dualität der Sinnmomente gestattet und ermöglicht die beiden einander ergänzenden Tendenzen des Sinnverstehens, die jedoch nur Tendenzen sind, d. h. in jedem »wirklichen« Verstehen zusammenwirken. Man kann den Blick auf das Generelle oder den Sinn im engeren Sinne richten, der dann im Gegensatze zu der individuellen Gestalt, in der er sich aktualisiert, irreal zu sein scheint; oder man kann ihn auf diese individuelle Gestalt richten, die dann im Gegensatze zum irrealen Sinn sein realer Sinnträger zu sein scheint. Immer aber richtet sich das Verstehen in Wahrheit auf das Sinnganze, in dem Sinn und Gestalt vereinigt sind. Der gemeinsame Gegenstand von Philosophie und Historie ist das geschichtliche Leben, in dem der generelle Lebenssinn sich individuell gestaltet. Die Philosophie sucht den generellen Lebenssinn

zu verstehen, die Historie seine individuelle Gestaltung darzustellen; aber diese Verschiedenheit betrifft nur den Aspekt oder den Ausgangspunkt der Betrachtung. Das philosophische Verstehen wird durch den Gegenstand, auf den es sich richtet, dahin gedrängt in die individuellen Gestalten selbst einzudringen, denn erst in ihnen kann es sich vollenden: um den generellen Lebenssinn »ganz« zu verstehen, muß seine Selbstgestaltung nicht nur generell, sondern auch individuell verstanden werden. Das historische Darstellen umgekehrt will zugleich das geschichtliche Leben verstehen und wird dadurch von der individuellen Gestalt zu dem in ihr sich gestaltenden generellen Lebenssinn hingeführt: es kann die individuelle Gestalt nur »ganz« verstehen, wenn es sie zugleich generell versteht.

Der generelle Lebenssinn und die individuelle Gestaltenfülle machen zusammen den einen geschichtlichen Lebensprozeß aus. Der Sinn des geschichtlichen Lebens ist dieses Leben selbst, denn es ist nichts als die Ausbreitung oder Entfaltung des in aller geschichtlichen Mannigfaltigkeit identischen Sinnmoments zum Sinnganzen. Indem das generalisierende Verstehen von diesem identischen Moment ausgehend in die Mannigfaltigkeit eindringt, wird es zum universalgeschichtlichen. Der generelle Sinn muß daher so gedacht werden, daß in seiner Idee die Selbstentfaltung mitgesetzt ist: als lebendiger, d. h. im Lebensprozesse sich entwickelnder. Zum Lebensprozesse aber gehört das Subjekt, welches lebt. Nur uneigentlich durfte gesagt werden, der Sinn verwirkliche, gestalte, entfalte sich; in Wahrheit ist es das Subjekt, das ihn durch sein Leben, oder indem es lebt, verwirklicht, gestaltet und entfaltet. Aber freilich: das lebendige Subjekt läßt sich selbst wiederum nur von dem Lebensprozesse her begreifen als das Ganze und zugleich Identische der Erlebnisse und Akte, in die sich das Leben zerlegt. Das Subjekt der universalgeschichtlichen Entwicklung ist nichts anderes als dieses Sinnganze oder das mit dem individuellen vereinigt gedachte generelle Sinnmoment. Nur wenn dieses Ganze Subjekt ist, kann es sich im Lebensprozesse verwirklichen. Nur das Subjekt kann sich als das Identische seines Lebens, und das Subjekt kann nur sich als dieses Identische bestimmen; Identität bedeutet, wie hier nicht näher ausgeführt werden kann, zuletzt Subjektivität, Ichheit, Selbstheit [1]). Indem das Le-

1) Damit dieser Satz nicht ganz ohne Beweis aufgestellt werde, sei an den § 1 der Wissenschaftslehre von 1794 erinnert, der diesen Zusammenhang in einer noch heute gültigen Weise darlegt. — In der deutschen Sprache drückt sich die Beziehung von Identität und Subjekt in den Worten derselbe, Selbigkeit usw. aus.

ben sich in einen einzigen Punkt zusammenzieht, wird es sich seiner als des Lebenssubjektes bewußt. Die philosophische Reflexion auf den Sinn des Lebens ist nichts anderes als diese Selbst-be-sinnung, die den Sinn des Selbsts in dem Selbst des Sinnes entdeckt. Nur das Subjekt kann sich zugleich als generell und individuell begreifen; in diesem »Zugleich« begreift es die Identität, d. h. die Selbstheit des Gegensätzlichen. Das Subjekt ist das Sich-Aktualisierende, das in der Aktualisierung seiner selbst den Sinn seines Lebens schöpferisch erzeugt. Die Menschheit entsteht erst durch ihre Kulturarbeit.

Von hier aus läßt sich das Verhältnis von Philosophie und Historie tiefer bestimmen. Die Philosophie besinnt sich auf das generelle Subjekt des geschichtlichen Lebens oder in ihr besinnt dieses Subjekt sich auf sich selbst; die Historie dagegen betrachtet das geschichtliche Leben als einen objektiven Prozeß, an dem eine Vielheit von individuellen Subjekten (Völkern, Staaten, Kirchen, Verbänden aller Art, Einzelpersönlichkeiten) beteiligt ist. Die Universalgeschichte verbindet die subjektivierende und objektivierende Tendenz, indem sie den objektiven Prozeß als individuelle Entwicklung des generellen, universalgeschichtlichen Subjekts, d. h. der Menschheit als eines Sinnganzen begreift. Indem das Subjekt des universalgeschichtlichen Prozesses in der Fülle des sich entfaltenden Lebens sich selbst, sein eigenes Leben wiederfindet, wird ihm jedes geschichtliche Faktum nicht nur als geschichtliches, d. h. als Gegenstand der Historie, sondern zugleich als Aeußerung seiner selbst bedeutsam. Es bringt sich zum Bewußtsein, daß es im Laufe der Geschichte sich selbst entwickelt hat, daß die Geschichte den zeitlosen Sinn seines Lebens darstellt, und daß daher jede individuelle Gestalt Glied oder Teil des Lebenssinnes ist, in dem es selbst lebt und sich aktualisiert. So wird die Selbstbesinnung zugleich zur Geschichtsbesinnung, die philosophische Reflexion zur stellungnehmenden Bewertung des geschichtlich Geschehenen. Die Vergangenheit gewinnt aktuelle Bedeutung, sie wird zu dem Sinne, in dem das reflektierende Subjekt der Universalgeschichte nicht gelebt hat, sondern heute und ewig lebt. Dieses Heute hört damit auf, ein beliebiger Punkt auf der anfang- und endlosen Linie der Zeit zu sein: es wird zu dem Punkte, in den sich die ganze Vergangenheit zusammenzieht, und von dem aus sich die Aufgabe der Zukunft erhellt. Die geschichtsphilosophische Betrachtung wird zur »Weltanschauung« des handelnden Weltsubjekts, das in der Philosophie sich seiner selbst bewußt wird.

— — —

Ueber das Verhältnis der hier vorgetragenen Gedanken zu denen von Rickert sei zum Schlusse noch folgendes hinzugefügt: in seinem System der Philosophie, Teil I behandelt Rickert im fünften Kapitel das Problem des »dritten Reiches«, in welchem sich die Welten der Wirklichkeit und der Werte zu einer einheitlichen Welt verbinden. Die Absicht, die der obige Aufsatz verfolgt, ließe sich daher auch kurz so aussprechen: dieses »dritte Reich« ist als Material der Historie zu begreifen. Nicht eine sinnerfüllte psychische oder psychophysische Wirklichkeit, sondern das »unmittelbar lebendige Leben«[1]) ist gemeint, wo man vom geschichtlichen Leben oder vom Kulturleben der Menschheit redet. Wenn Rickert dieses Leben ein »ursprüngliches Ineinander von realem Sein und irrealer Geltung«[2]) oder ein »ursprüngliches Verbundensein des Verschiedenen»[3]) nennt, so bezeichnet er treffend die oben für den historischen Gegenstand beanspruchte Einheit von Sinn und Wirklichkeit.

1) System I, 311 ff. 2) Ebenda 296. 3) Ebenda 297.

Von der Zeit und vom Ueberzeitlichen in der Philosophie und ihrer Geschichte.

Von

Fritz Medicus (Zürich).

Kaum ein anderes Wort Kants ist mit so allgemeinem Wohlwollen aufgenommen worden, wie das, er wolle nicht Philosophie, sondern philosophieren lehren. Das Wort ist von dem vorkritischen Kant geschrieben; es stammt aus dem Jahre 1765, aus der »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen«. Der kritische Kant ist, wenn man von der Erklärung gegen Fichte absieht (die indessen nicht eigentlich ihm, sondern dem durch fremde Einflüsterungen unkritisch gewordenen angehört) auf derselben Bahn geblieben. Die Kritik der reinen Vernunft hat (im 3. Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre) jenen Gedanken wiederholt, und 1790, als die Kritik der Urteilskraft abgeschlossen und zum Druck gegeben war, folgt der Satz: »Es gibt keinen klassischen Autor der Philosophie« (in der Schrift gegen Eberhard). Nun wird aber niemand, der Kant auch nur ein wenig kennt, ihn im Verdacht der Geringschätzung des Willens zum System haben. Das in die vorkritische Zeit zurückführende Wort redet von einer pädagogischen Aufgabe; und das ein Vierteljahrhundert später geschriebene wendet sich gegen einen den eigenen neuen Lehren unbequemen Autoritätsglauben. Allein wie immer auch Kant über die Vereinbarkeit der Freiheit des Philosophierens mit der Bejahung seiner architektonisch gefügten Philosophie gedacht haben mag: — es ist eine systematische Frage, ob die Tragweite jener Worte zugunsten des Systemgedankens abgeschwächt werden muß.

»Die eigentümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit«, sagt Kant in der »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen«, »ist zetetisch, wie sie einige Alte nannten (von ζητεῖν), d. i. forschend und wird nur bei schon geübterer Vernunft

in verschiedenen Stücken d o g m a t i s c h , d. i. e n t s c h i e d e n.« Aber wann darf die Vernunft die Gewißheit haben, nun hinreichend geübt zu sein, um »entschieden« sprechen zu dürfen? Bleibt sie nicht immer »forschend«? »Auch soll der philosophische Verfasser, den man etwa bei der Unterweisung zum Grunde legt, nicht wie das Urbild des Urteils, sondern nur als eine Veranlassung, selbst über ihn, ja sogar wider ihn zu urteilen, angesehen werden.« Gilt das bloß vom Unterricht? Gilt es nicht von aller philosophischen Lektüre, ja von aller Beziehung des unmittelbaren Philosophierens auf die Philosophiegeschichte? Fordert nicht auch das Wort über den »klassischen Autor« diese Freiheit gegenüber aller geschichtlichen Leistung? Also zuletzt auch gegenüber der eignen? So müßte freilich die Philosophie, so scheint es, im Philosophieren aufgehen. Das Entscheidende der Philosophie liegt, würde man sagen müssen, niemals in einem »hingedachten« System, sondern immer nur in der Tätigkeit, die Probleme sieht und an ihnen arbeitet: die Philosophie lebt nicht in Dogmen, sondern in Problemen. In dieser Ueberzeugung stehend hat F i c h t e von Leibnitz, der »sein System mehr als Instrument, denn als Objekt« gebraucht habe, gerühmt, daß er wohlverstanden — »und warum sollte er sich nicht selbst wohlverstanden haben?« — r e c h t gehabt habe (S. W. I, 514 f.).

Oder müssen die erwähnten Sätze K a n t s , wenn systematischer Ernst an sie anknüpfen will, doch nach der anderen Seite hin ausgelegt und weitergeführt werden — so nämlich, daß der Glaube an das System zum ruhenden Pol gemacht wird? D e s h a l b , sagt Kant, lehre er in seinen Vorlesungen das Philosophieren, aber nicht die Philosophie, weil es eine »schon fertige Weltweisheit« nicht gebe. »Man müßte ein Buch vorzeigen und sagen können: sehet, hie ist Weisheit und zuverlässige Einsicht; lernet es verstehen und fassen, bauet künftig darauf, so seid ihr Philosophen.« Ein solches Buch aber kennt er nicht. Aber gilt dies vielleicht nur für die Zeit, in der er lebte? War es ein Notbehelf, wenn er sich darauf beschränkte, das Philosophieren zu lehren? Weh ihm, daß er ein Ahnherr war — glücklich der späte Enkel und Erbe!? Und ist der »klassische Autor der Philosophie« seit jenen Tagen vielleicht gekommen? Oder muß wenigstens auf ihn gewartet werden? — Um noch einen Augenblick bei der Auslegung Kants stehenzubleiben: man muß sich hüten, das Wort von der »schon fertigen« Weltweisheit mißzuverstehen: Kant stellt die Philosophie den historischen und mathematischen Wissenschaften gegenüber: diese gelten ihm als »schon fertige Disziplinen« — nicht, wie sich versteht, weil er sie für g e-

schlossene Wissenschaften hielte, sondern weil er ihnen den Besitz gesicherter Erkenntnisse zugesteht. Gewiß also gibt es in Historie und Mathematik so gut wie in der Philosophie eine immer weiter drängende Arbeit: aber in jenen Wissenschaften stellen sich die neuen Aufgaben auf der durch die bisherigen Leistungen festgelegten Grundlage, während in der Philosophie die ganze Vergangenheit immer wieder von der Gegenwart verschlungen wird. (Auch eine so tief dringende Umgestaltung der physikalischen Auffassungen wie die Quantentheorie reißt doch nicht etwa den Bestand der bisherigen Erkenntnisse nieder; aber der Weg von der Platonischen Philosophie nur zu der ihr eng verwandten Aristotelischen oder von der Kantischen zur Fichtischen bedeutet eine vollkommen neue Grundlegung und ein gänzlich neues Gefüge, in dem wichtige Stücke jener vorangegangenen Lehren nicht nur keinen Platz, sondern nicht einmal ein Analogon mehr finden.) Ist das Fehlen gesicherter Erkenntnisse ein wesentliches Merkmal der Philosophie? Oder bewegt auch sie sich, wenn auch unter Schwierigkeiten besonderer Art, einem wachsenden Bestand solcher Erkenntnisse entgegen, der sich schließlich zum bleibenden, wenn auch ergänzungsfähigen System, zur klassischen Philosophie, zur »philosophia perennis« zu verdichten bestimmt ist? —

In seinem Werk über den Bürger sagt Hobbes von den Dogmen der Kirche, man müsse sie wie bittre Pillen unzerkaut schlucken; wenn man sie zu zerkauen versuche, werde man sie nur wieder ausspucken. Es ist hier nicht zu untersuchen, ob die Kirchen Grund haben, mit der Anweisung, die Hobbes ihren Gläubigen gibt, zufrieden zu sein. Zweifellos aber ist das Verhältnis zu einem philosophischen Satz nur dann ein philosophisches, wenn es dem hier bezeichneten durchaus entgegengesetzt ist. Auch wenn es möglich sein sollte, daß die Philosophie je in den Besitz gesicherter Erkenntnisse käme, dürften doch diese, um als philosophische begriffen werden zu können, nur zum Zerkauen, nicht zum bloßen Hinunterschlucken eingenommen werden. Die Philosophie macht grundsätzlich alles problematisch, sogar sich selbst.

Bekanntermaßen entstehen sprachliche Schwierigkeiten, wenn das universale Recht des Zweifels zum Ausdruck gebracht werden soll. Um ihnen zu entgehen, hat Montaigne (in dem man zu ausschließlich den Essayisten, zu wenig den Denker zu sehen pflegt) dem letzten Wort seiner Philosophie die Form der Frage gegeben. »Que sçay ie?« — Montaigne hat erkannt, daß unsere »propositions affirmatifves« unfähig sind, in angemessner Form auszusprechen,

was den philosophischen Gedanken zum philosophischen macht. Philosophische Sätze sind keine Dogmen; sie wollen nicht geglaubt sein. Der Philosoph fragt. Und seine Aussagesätze werden erst dann richtig, d. h. in philosophischer Gesinnung verstanden, wenn sie als das genommen werden, was einer universalen Frage ihren Inhalt gibt. Wie Kants »Ich denke« allen Vorstellungen, so ist Montaignes »Was weiß ich?« allen philosophischen Sätzen der schweigende Begleiter.

Freilich — nicht die ganze Wahrheit liegt in Montaignes Frage: der Philosoph steht als ein Fragender und zugleich als ein Behauptender in der Welt — und zwar so gewiß er Philosoph ist, also abgesehen von der positiven oder negativen oder skeptischen oder wie immer gearteten besonderen Richtung seiner Philosophie, in Festlegung einer logischen Voraussetzung solcher Charakterisierungen. (Dieselbe Spannung hat Benedetto Croce im Sinn, wenn er die an ernsten Problemen Arbeitenden als zugleich »fiduciosi e dubitosi, coraggiosi e consapevoli delle difficoltà« bezeichnet: Sulla Filosofia teologizzante.) Jede philosophische These will aufgenommen sein von einem sie bezweifelnden und nach der Möglichkeit sie zu bezweifeln suchenden Geist. Aber ebenso gewiß ist doch auch, daß in der Philosophie jede Frage eine Antwort, jeder Zweifel eine Auflösung verlangt. Bei Montaigne tritt zwar die universale Frage deutlich als das letzte Wort der philosophischen Lehre auf: aber ebenso wie man die in den Systemen die Regel bildenden Indikative mißversteht, wenn man nicht die Frage durch sie hindurchhört, so mißversteht man Montaignes Frage, wenn man nicht den Indikativ gewahr wird, der, wo sie richtig aufgefaßt wird, mit ihr eins ist. Rickert betont, besonders im letzten Abschnitt seiner »Allgemeinen Grundlegung der Philosophie, System der Philosophie I« (und ähnlich auch schon in der Abhandlung »Vom System der Werte« in Bd. IV des Logos), daß die Philosophie »auf einen Abschluß nicht verzichten« darf. »Die Philosophie ist als die wissenschaftliche Tätigkeit zu kennzeichnen, die darauf ausgeht, in dem Strom der rastlos vorwärtsstrebenden Entwicklung haltzumachen und einen Ruhepunkt zu finden. Sie steht still, um die Bedeutung des bisher Erreichten für den Lebenssinn zum Bewußtsein zu bringen.« Es ist das indikativische, das behauptende Moment der Philosophie, das mit diesem Wort festgelegt ist. Aber Rickert spricht in eben diesen Zusammenhängen auch von der Endlosigkeit der Geschichte der Philosophie, in der der Fortschritt sich »von System zu System« vollzieht. Denn in der geschichtlichen Wirklichkeit sind die Systeme

miteinander verbunden. Sie sind nicht bloß geschlossene Einheiten. Gleich wesentlich mit dem behauptenden Moment ist das ihm entgegengesetzte, das jenes immer von neuem zu überwinden verlangt, indem es die Bewegung bezeichnet, die durch die Systeme hindurchgeht und sie zur endlosen Einheit der Geschichte verbindet, — das Moment der Frage. Weil die Systeme nicht aus simplen Indikativen aufgebaut sind, sondern aus Indikativen, die zugleich Fragen sind, weisen sie über ihr geschlossenes Dasein hinaus. Im Systeme selber ist das Letzte nicht das System. Die Geschichte der Philosophie versteht nur, wer die Identität (die lebendige, sich entwickelnde Identität) der Probleme, der Fragen, durch die nacheinander auftretenden systematischen Gestalten hindurchverfolgt. Die Probleme sind das Ueberzeitliche der Philosophie — nicht das von der Zeit Gelöste, sondern das die Zeit Beherrschende. Die übliche Redeweise, die die Probleme der Philosophie »zeitlos« nennt, ist nicht eben deutlich. Das Problem von Raum und Zeit bei Kant ist nicht dasselbe wie das eines Denkers von heute, dem die Relativitätstheorie aufgegangen ist. Ja, das Raumproblem der transzendentalen Aesthetik ist nicht dasselbe wie das Raumproblem, das Kant noch in der Dissertation von 1770 oder vollends in den 60er Jahren gesehen hat; vielmehr hat sich unter seiner Denkarbeit das Problem selbst gewandelt: es hat sich gewandelt und ist doch dasselbe geblieben — so wie alles Lebendige nur dadurch seine Identität mit sich zu wahren vermag, daß es sich wandelt. Es liegt also gewiß nicht lediglich eine Mehrheit voneinander verschiedener Probleme vor; sondern es handelt sich um verschiedene Gestalten ein und desselben Problems, deren spätere die früheren zur Voraussetzung haben. Ein Problem kann sich nur dadurch als solches beweisen, daß es aus sich herausdrängt, nach Steigerung begehrt. Mag das Dogma einer orthodoxen Kirche das Verlangen in sich tragen, zu bleiben wie es ist: der Philosoph ist kein Konfessionsstifter; was in der Philosophie Gestalt gewinnt, sind Probleme — überzeitliche Probleme, d. h. Probleme, die mit ihrer Gestalt nie zufrieden sind. »Der Philosoph weiß, die Entwicklung wird über das System, das er jetzt aufrichtet, indem er es inhaltlich erfüllt und damit abschließt, früher oder später hinwegschreiten .... Aber er will nun einmal festhalten, was er im Moment besitzt, damit es nicht im Entwicklungsstrom verloren geht, und er hat dazu ein Recht, wenn er von der Ueberzeugung geleitet ist, daß er umfassender und zugleich einheitlicher denkt als seine Vorfahren. Er ist, um mit Fichte zu reden, in ihre Ernte gekommen«

(Rickert). Ist es das behauptende Moment der Philosophie, das jedem einzelnen System (auch dem Montaignes!) seine Einheit gibt, so ist es das Problematische in ihr, das die Systeme innerlich miteinander verbindet und damit die Einheit der Geschichte der Philosophie begründet. Beide Momente reichen mit ihrer Wirksamkeit bis in jeden einzelnen Satz der Philosophie hinein.

Zuvörderst: kein philosophischer Satz ist möglich, der nicht die Forderung der Ergänzung zum System in sich trüge. Das System ist nichts als das Zu-Ende-denken des einzelnen Gedankens. Der Anspruch eines Gedankens, als philosophisch zu gelten, ist identisch mit seinem Verlangen, zu Ende gedacht zu werden. (Ob der individuelle Mensch, in dem der Gedanke aufgestiegen ist, fähig und willens ist, dieser Forderung zu genügen, ist eine Frage, die lediglich sein persönliches Verhältnis zur Philosophie betrifft). Croce bringt diese Erkenntnis einmal auf die Formel, daß jedweder philosophische Satz »ein philosophischer Kosmos« ist. »In der Philosophie kommt das System nicht zu den einzelnen Teilen hinzu als eine Art Faden, durch den diese verbunden wären; in ihr gibt es keine Teile außerhalb des Ganzen« (Logica [2] 188, 192). Jedes begriffliche Element drängt in der Philosophie zum System, zum All, zum Ende. Ein System ist nicht äußerlich zusammengesetzt, sondern es ist geformt von einem in all seinen einzelnen Teilen gleichermaßen sich auswirkenden und ihre Gestalt bestimmenden einheitlichen Prinzip. Darum ist das ganze System, wenn auch meist ohne sich selber noch recht zu kennen, stets gegenwärtig, wo systematisch philosophiert wird, mag immer sich dieses Philosophieren auf den Begriff des Naturmechanismus oder auf die Frage nach dem Verhältnis von Macht und Recht beschränken. Das Schlimme, das dem Philosophierenden begegnen kann, ist, daß die einzelnen Elemente seines Denkens unvereinbar gerichtete systematische Fortführung wollen: mehr als nur ein System in den Hintergründen seines Denkens haben heißt gar kein System, gar kein Ende an den Tag bringen können, doch aber die Forderung des Systems in allen einzelnen gedanklichen Ansätzen spüren. Damit ist auch gesagt, warum ein durchgeführtes System einer höheren Schätzung begegnet als ein bloßes Bruchstück eines solchen: es erbringt den nachprüfbaren Beweis, daß sein Verfasser nicht bloß das Postulat aufgestellt, sondern auch die Kraft gehabt hat, mit einem Gedanken das All zu ergreifen. »Sie konnten ein Ende machen, das war ihre Größe« sagt Rickert von den Klassikern der Philosophie, »die nach dem

Sinn des Lebens gefragt und ihn in einem geschlossenen System zum Ausdruck gebracht haben.«

Aber auch das den problematischen Charakter begründende Moment ist in jedem philosophischen Gedanken da. Das »Que sçay ie?« muß alle Sätze eines Systems begleiten und jederzeit wirksam werden können. Das gilt für den Schöpfer des Systems wie für den philosophischen Leser; es gilt vom Leben des systematischen Denkens. Gerade weil jeder Satz, sowie er g a n z begriffen ist, ein vollständiges System bedeutet, ist auch jeder Satz mit der ungeteilten Problematik dieses Systems beschwingt und beschwert. Jeder philosophische Satz ist dazu da, geprüft und womöglich aus seiner bisherigen Gestalt befreit und in eine der gegenwärtigen Zeit besser entsprechende übergeführt zu werden. In dem, was einer Epoche als lautere Form der Vernunft erscheint (und was übrigens für sie auch nichts als Form ist), erkennt eine spätere den Ausdruck eines historisch bedingten Kulturstandes. — Es ist hier nur vom W e s e n der Philosophie die Rede: das Moment der Frage darf nicht mißverständlich zur Befürchtung verkleinert werden, es möchten Denkfehler oder Rückständigkeiten unterlaufen sein. Vielmehr muß (wie das Moralische bei Vischer) sich hier von selbst verstehen, daß die philosophische Leistung der problemgeschichtlichen Lage genugtut. Wo diese Bedingung nicht erfüllt ist, kann nur mit Einschränkung von »Philosophie« gesprochen werden. (Thales war ein wirklicher Philosoph; wer aber heute lehren wollte, alles Seiende sei Wasser, wäre ein Schwätzer.) Ueber die Berechtigung und Notwendigkeit, von dem geschichtlich bedingten Ausgangspunkt aus gerade s o weiterzudenken, entscheidet die logische Selbstgewißheit. (Die Frage, welche Zweifel gegen sie erhoben werden können, liegt nicht im Rahmen der gegenwärtigen Untersuchung). Aber das gute Gewissen, das sie gibt, macht niemals den philosophischen Satz zum Dogma.

Wer seinen eigenen Sätzen gegenüber die Lust am Anzweifeln verliert, der hat, mit C r o c e zu sprechen, aufgehört Philosoph zu sein und dafür begonnen, sich selbst, d. h. seinen »cadavere di pensatore« zu bewundern (Logica [2] 220). Er ist sein eigener Anhänger geworden: er g l a u b t an seine Lehre. Aber der philosophische Gedanke bleibt immer kritisch gegen sich. In den gläubigen Anhängern lebt nicht etwa ein System fort, sondern in ihnen stirbt es. Und wo diese Anhänger den vom Leben verlassenen Leichnam ihres Meisters aufs Schlachtroß setzen, möchten sie wohl jenen Spaniern nacheifern, die mit dem toten Cid dasselbe taten: nur besteht der Unterschied, daß diese wußten, daß sie einen Toten ins Feld reiten

ließen, während die Feinde ihn für lebendig hielten; in den philosophischen Auseinandersetzungen aber sind die Rollen vertauscht: von den Gegnern erkennt jeder, daß ihm ein Leichnam entgegengeführt wird, — nur die Anhänger halten ihn für lebendig. Je reiner ein System die den Begriff der Philosophie bestimmenden Notwendigkeiten darstellt, um so sicherer wird es gar keine gläubigen Anhänger wollen (es verlangt ja zu leben, nicht zu sterben!); sondern denen, die es in sich aufnehmen, wird es mit der Einsicht in die Problemzusammenhänge zugleich die Sicherheit des kritischen Bewußtseins erhöhen. Es ist ein großer Ruhm und ein Kriterium der Lebendigkeit einer Philosophie, wenn sie »in ihren Jüngern neue Gedanken erweckt«, »das Spekulieren in Fluß bringt«: Kroner braucht diese Worte vom »offenen System« Rickerts: indem er auf die Verschiedenheit der Wege hinweist, die die aus seiner Schule Kommenden einschlagen, zeigt er, wie sich dieses System als ein »Quell neuen philosophischen Lebens« bewahrheitet (Logos III, 371/72).

Man kann sagen, daß noch jedes philosophische System sich als »offen« erwiesen hat — offen nämlich der Kritik, die diejenigen an ihm geübt haben, von denen es überwunden worden ist. Solche Offenheit scheint nun freilich dem System unerfreulich sein zu müssen; denn sie bedeutet die Aufhebung seiner Geschlossenheit, seiner Form. Allein die Kritik (es ist nur von der Weiterführung des systematischen Gedankens die Rede, nicht von ödem Schulgezänk und von dürftigen Rezensionen) ist nur den Behauptungen des Systems als solchen feindlich: durch die in ihnen allen gegenwärtige Frage dagegen bietet ihr das System selbst die Anknüpfung. Die Behauptung aber, die nichts als Behauptung ist, ist als Glied eines philosophischen Systems nur ein unlebendiges, keinen philosophischen Sinn in sich fassendes Abstraktum. Wo ein System Anhänger findet, die es mit ihrem Glauben ergreifen, da werden solche Abstraktionen zu zeitlosen (sich gegen das Recht der Geschichte verschließenden und die Möglichkeit der Kritik leugnenden) Wahrheiten gestempelt. Wo aber der Geist der Philosophie in den Sätzen eines Systems lebt, da öffnet sich dieses bewußt der Kritik, indem es seine Stellung mit Entschiedenheit dort einnimmt, wo Behauptung und Frage eins werden: nun beanspruchen die Behauptungen nicht, als solche für sich und geschieden von den in ihnen sich aussprechenden Fragen zu gelten. Wenn die Kritik sie auflöst, so erfüllt sie eine von dem System selbst gestellte Forderung: sofern es sein Wesen nicht in Dogmen, sondern in Problemen hat, verlangt es nach Aufhebung. Freilich wird dieses Verlangen nur auf Kosten der Form dieses Systems

erfüllt. Allein diese Auflösung sollte nicht schmerzen: denn der Lebenswille der Philosophie sollte nicht bloßer Wille zur Macht, — er sollte Wille zur Wahrheit sein. Der Machtwille ist der Wille, das der Zeit Gehörende nicht fahren zu lassen, es — sei es selbst auf Kosten des überzeitlich Wertvollen — festzuhalten, zu »behaupten«. Und sowie in der Philosophie das Moment der Behauptung dem Moment der Frage das Recht verkürzt, ist allerdings der Wille zur Macht rege, der die Zeit zu verneinen, ihr mit Berufung auf Zeitlosigkeit zu begegnen sucht. Nun kann zwar der Lebenswille der Philosophie nicht ohne den Willen zur Macht sein: im Moment der Behauptung spricht er sich aus, und das System ist der Triumph, der ihm in der Philosophie gegönnt ist. Aber der Triumph ist nie rein, weil die Behauptung in der Philosophie untrennbar bleibt von der Frage, die aus dem System (und folglich aus jeder seiner Behauptungen, die nur im Zusammenhang des Ganzen ihren genauen Sinn hat) heraustönt, hinübertönt in die weitere Geschichte: — der Wille zur Macht ist begrenzt im Willen zur Wahrheit. (Das in der Geschichte vielfach bewiesene Mißtrauen des Staates gegen die Philosophie hat darin seine Begründung, daß der Staat mit Bewußtsein dazu neigt, alle in seinen Grenzen vorhandene Macht seiner eigenen Macht ein- oder unterzuordnen; von der Philosophie aber gewärtigt er die Forderung, die Macht sei zu bedingungsloser Selbsthingebung an den Dienst der Idee da.) Der übergeschichtliche Lebenswille der Philosophie vermag sich nie in einem einzelnen System zu befriedigen, über jedes begehrt er hinaus. Der Ertrag der philosophischen Arbeit, sagt Eucken, ist »kein festes Ergebnis, das der Bewegung gegenübertritt, sondern es ist die Steigerung der Bewegung selbst, die wachsende Verwandlung des Daseins in geistige Selbsttätigkeit, aber ein solcher Gewinn wiegt mehr als alles, was sich ablösen läßt. Denn was aus dem Leben selber wird, ist schließlich von größerem Wert als alles, was es nach außenhin leistet« (Erkennen und Leben 112).

Damit ist durchaus keine Geringschätzung der Systeme ausgesprochen; auch fallen diese durchaus nicht in unterschiedsloser Weise der durch sie hindurchdrängenden Bewegung zum Opfer. So steht z. B. die Philosophie des Aristoteles mit ganz besonderem Glanze in der Geschichte: wieder und wieder ist sie nach Jahrtausenden noch fruchtbar geworden, und es sind Namen höchsten Ranges (Thomas von Aquino, Leibnitz, Hegel), an die hier zu denken ist. Die Möglichkeit solch gewaltigen Wirkens ist daran geknüpft gewesen, daß Aristoteles »ein Ende zu machen« und seine Gedanken zum

System im anspruchsvollsten Sinne des Wortes zusammenzuschließen vermocht hat. Dennoch wird niemand, den der Geist der Philosophie lebendig gemacht hat, meinen, das Werk des Aristoteles habe dort den höchsten Erfolg geerntet, wo in einer anders gewordenen Kultur sich ein Haufe Getreuer fand, der durch nichts vom peripatetischen System abzubringen war. Galilei hat ein paar tolle Geschichten dieser Art zu erzählen; aber trotz seines unermüdlichen Kampfes gegen die Aristoteliker seiner Zeit und gerade diesen gegenüber nimmt er (in einem Brief an F. Liceti, 25. August 1640) für sich in Anspruch, der bessere Peripatetiker zu sein: er habe aus der Logik des Aristoteles gelernt, Schlüsse zu ziehen.

So muß es auch in der Philosophie heißen: »Das Haus mag zerfallen, was hat's denn für Not?« Der es gebaut hatte, hatte als Philosoph darin wohnen wollen (vgl. Rickert, System I, 12). Also war es ihm Mittel gewesen, nicht Zweck; oder wie Fichte an einer schon erwähnten Stelle sagt, »mehr Instrument denn Objekt«. Wie die Urteilsprozesse, die die wissenschaftlichen Begriffe geschaffen haben, diese immer wieder in sich zurücknehmen und sie, um den von der geschichtlichen Bewegung gestellten Aufgaben zu genügen, neu gestalten (wie anders werden etwa die naturwissenschaftlichen Begriffe des Atoms und des Elements heute gedacht als vor 50, vor 100, vor 2000 Jahren!), so kehrt auch die zu systematischen Gestalten kristallisierte Philosophie unaufhörlich in den Prozeß zurück, dem diese Gestalten entstiegen sind, um ihm verjüngt und bereichert wieder zu entsteigen — mit der Richtung auf die Fragen, die die Fragen der neuen Zeit sind (sei diese auch vielleicht nur erst von wenigen geahnt). Und wie der wissenschaftliche Begriff nie aufhört, dem Leben des ihn umgestaltenden Urteilsprozesses anzugehören (Croce, Logica [2] 158, vgl. 79), so gilt ein Gleiches vom philosophischen System in seinem Verhältnis zum geschichtlichen Leben der Philosophie. Die philosophischen Gedanken fallen in eine geschichtlich bewegte Welt; als Fragen sind sie selbst die vornehmsten bewegenden Mächte, — als Behauptungen werden sie Anstoß zu neuen Fragen. Wo aber der philosophische Gedanke aufhört, die Spannung zwischen einer das Jetzt beanspruchenden Behauptung und der ewigen Notwendigkeit der allumfassenden Frage in sich zu hegen, weil der Wille zur dogmatischen Selbstdurchsetzung stärker geworden ist als das Bewußtsein der Problematik, die den Weg der Geschichte bezeichnet, da verfällt er der Selbsttäuschung, sich mit den Erzeugnissen seines Tuns, in denen er die Zeit los geworden zu sein wähnt, zu verwechseln: sein Bedürfnis nach weiterer Selbst-

gestaltung schläft ein und träumt von endgültiger Befriedigung. Die entgegengesetzte Gefahr ist das Versinken im Historismus: hier verliert der philosophische Gedanke jedes Zutrauen zu seiner Macht: die von ihm unabhängig gesetzte (zum Ding an sich erhobene) geschichtliche Bewegung soll allein gelten, das behauptende Moment des Systems verliert jeden Wert, das »Que sçay ie?« bleibt als gänzlich substanzlos gewordene Frage übrig. Die Ueberwindung dieses Gegensatzes von bloßer Geschlossenheit und bloßer Offenheit ist die Orientierung im Ueberzeitlichen. —

Das dem Anspruch nach schlechthin geschlossene, Zeitlosigkeit behauptende oder doch anstrebende »statische« System (mit Giovanni Gentile zu sprechen) ist (wie eben Gentile gezeigt hat: La Riforma della Dialettica hegeliana 127) von Kant grundsätzlich, freilich auch nur grundsätzlich, besiegt worden. Dem statischen System entspricht die Wahrheit, die zeitloses Objekt für den Geist sein soll; durch Kant aber hat die Wahrheit aufgehört, der Philosophie als bloßes Objekt zu gelten. Die Beseitigung der alten Kluft zwischen Subjekt und Objekt durch die Anerkennung der schöpferischen Macht der Vernunft führte in Fichtes Wissenschaftslehre zu bedeutungsvollen Ansätzen der Einsicht, daß die Wahrheit ein die Geschichte beherrschender und sich in ihr entfaltender Prozeß sei; der Brief an Schelling, der in Zurückweisung des in Kants Erklärung gegen die Wissenschaftslehre noch einmal aufgeflackerten Zeitlosigkeitsanspruchs die Ueberzeugung von der historischen Bedingtheit und darum auch historischen Ueberwindbarkeit jedes Systems ausspricht, zieht nur eine durch die Wissenschaftslehre schon vorbereitete Folgerung. Immerhin war diese Folgerung für Fichte selbst noch zu neu, als daß er vermocht hätte, sie überall, wo es not getan hätte, mit Klarheit zur Geltung zu bringen. Selbst bei Hegel drängt sich noch der Zeitlosigkeitsanspruch hervor. Hegel behauptet die geschichtliche Bedingtheit im Grunde nur von den ihm vorangegangenen Denkern. Am Schlusse der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie sagt er: »Es ist nicht gering zu achten, was der Geist und zwar jetzt erworben. Aelteres ist zu ehren, seine Notwendigkeit, daß es ein Glied in dieser heiligen Kette ist, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart ist das Höchste« (S. W. XV, 686). Diese letzten Worte beziehen sich nicht bloß auf jede beliebige Gegenwart (wie die ähnlich lautenden S. 690), sondern vornehmlich auf Hegels eigene Leistung. »Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun, und

endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf« (689). Die Geschichte der Philosophie hat ihr »Ziel« erreicht (690) —: das Zeitlose triumphiert am Ende (eben weil es ein Ende, ein Ziel der geschichtlichen Bewegung gibt) doch über das Ueberzeitliche, dessen Bejahung so oft ausgesprochen zu sein schien. Das von Kant vermißte Buch, in dem die Weltweisheit als eine »fertige Disziplin« niedergelegt wäre, ist nunmehr geschrieben! — Und nicht wesentlich besser steht es um die Philosophie S c h e l l i n g s. Zwar hat Schelling die grundsätzlich entschiedenste Scheidung des Zeitlosen und des Ueberzeitlichen (S. W. I, VIII, 260). Aber gerade in einem Zusammenhang, in dem er ausführlich auf »die verwitterten Leichensteine vormaliger Lehrgebäude« zu sprechen kommt und auf die Notwendigkeit, »den vorausgegangenen Entwicklungen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen«, stehen die bestimmten Worte: »Es muß ein Ende dieses Kampfes geben, weil es keinen end-, d. h. zweck- und sinnlosen Fortschritt, wie manche sich vorstellen, geben kann. Die Menschheit schreitet nicht ins Unendliche fort, die Menschheit h a t ein Ziel. Allerdings ist daher auch ein Punkt zu erwarten, wo das Streben nach Wissen sein langgesuchtes Ende e r r e i c h t, wo die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe kommt, wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, sich gegenseitig ausschließenden Teile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittelung wie ein Balsam sich ausgießt, der alle Wunden heilt, die der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen, und aus denen zum Teil unsere Zeit noch blutet« (II, III, 10/11). So wird auch hier die geschichtliche Bewegung einem starren Ziele, einer zeitlosen und darum unlebendigen »Wahrheit« dargebracht.

Vor der entscheidenden Frage also, die das Verhältnis des systematischen Philosophierens zu seiner Geschichte stellt, hat die klassische Epoche noch versagt, so sehr sie auch zu ihr hingetrieben und sie gerade als »Frage« unausweichlich gemacht hat. Erst die letzten Jahrzehnte haben hier Klarheit gebracht: E u c k e n und R i c k e r t in Deutschland, C r o c e und G e n t i l e in Italien sind als diejenigen zu nennen, deren Namen mit der neuen Erkenntnis vereint bleiben. —

Er wurde schon im Vorbeigehen bemerkt, daß alle philosophische Vergangenheit vor der philosophischen Gegenwart zurücktritt. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Geschichte der Philosophie von geringer Bedeutung sei, wohl aber, daß sie jederzeit in der systematischen Philosophie aufzugehen habe. Inwiefern sie nicht in ihr aufgeht, wird sie zur bloßen Chronik (über die Unterscheidung von Geschichte und Chronik lese man den ersten Abschnitt von Croces Buch »Zur Theorie und Geschichte der Historiographie«). — Der Historiker der Philosophie steht vor der Aufgabe, den der Geschichte angehörenden Denkern ihre Gedanken nachzudenken. (Grundsätzlich dieselbe Aufgabe des Nach-denkens gegebener Gedanken liegt vor, wo ein zeitgenössisches Buch gelesen wird; ja schon wo ein Philosoph, um die eben unterbrochene systematische Arbeit wieder aufzunehmen, seine eignen letzten Notizen durchliest.) Bei diesem Nach-denken als solchem bleiben die eignen Gedanken im Zaume: es steht ihnen nicht die Unendlichkeit offen, sie sind bestimmt durch ein der Vergangenheit angehörendes Erkenntnisziel. Nicht daß durch diese Bindung die bewußte Beziehung des Denkens auf die Totalität beseitigt wäre: diese bleibt dem Leser, so gewiß er weiß, daß er mit einer philosophischen Arbeit zu tun hat. Allein die bewußte Beziehung auf die Totalität muß nun in ununterbrochener Auseinandersetzung mit dem die Freiheit des Gedankens begrenzenden Material erkämpft werden. Der Grund, auf und aus dem sie sich formt, ist die philosophische Einstellung des Lesers, die sich nach Maßgabe ihrer Kraft und Selbstsicherheit als kritische Instanz geltend macht. Ich kann einen gegebenen (der Geschichte angehörenden) philosophischen Gedanken nur dadurch verstehen, daß ich mir darüber klar werde, was ich kritisch zu ihm zu sagen habe: es gibt kein Begreifen eines philosophischen Gedankens als eines nur Tatsächlichen (weil der philosophische Gedanke kein bloßes Erzeugnis eines Willens zur Macht oder zum Dasein ist). Es kann geschehen, daß ich von einem Buch im Vertrauen auf den Verfasser erwarte, weithin zustimmen zu können; bei einem andern Buch mag der Name des Verfassers die entgegengesetzte Voraussicht wecken. Aber dieser Unterschied läßt das Wesen der philosophischen Einstellung unberührt: in jedem Falle bin ich verbunden, das System nachzukonstruieren, das in den Sätzen, die ich zu lesen bekomme, dargelegt wird oder auf das sie hindeuten. Wenn ich in blinder Verehrung an die Lehren des Verfassers glaube, so fehlt es mir an der geistigen Selbständigkeit, ohne die ein philosophischer Satz nicht als philosophisch erlebt

werden kann. Und wenn ich andrerseits, statt nach dem System zu fragen, das hinter jedem Worte des Verfassers steht, mich begnüge, nach Zeugnissen des Unvermögens zu spähen, bin ich ungerecht gegen das Buch und verfehle seine eigentliche Meinung (daß es Bücher gibt, denen gegenüber der Humor schätzenswerter ist als die Gerechtigkeit, und deren eigentliche Meinung der Leser am besten auf sich beruhen läßt, ist eine Angelegenheit für sich): ich verstehe das fremde System nur so weit, als ich in seinen Sätzen den Versuch finde, zum Selbstbewußtsein der Wahrheit (wie ich es in der Unmittelbarkeit meines Denkens und nur in ihr habe) zu kommen. Im fremden System suche ich niemals bloß historische Kenntnis, sondern immer mich selbst, immer die Notwendigkeit meines Denkens. Ich messe das fremde Denken an mir selbst, — ich kann gar nicht anders. Freilich will ich dabei nicht in starrer Unveränderlichkeit bleiben, der ich bin. Wer philosophische Bücher liest, hat, wenn er nicht im Nicolaismus versunken ist, vielmehr die Hoffnung, mittels dieser Lektüre sich über sein derzeitiges Sein hinauszuarbeiten. — Doch welches »Ich« ist der Maßstab des fremden Denkens — das Ich als historisch bedingte Tatsache oder das Ich als Selbstbewußtsein der Wahrheit? Nur das erste kann kritisieren, nur das zweite hat das Recht zur Kritik. Und nur die Einheit beider ist die Wirklichkeit: das lebendige Ich ist immer mehr als bloß historische Tatsache, und das Selbstbewußtsein der Wahrheit ist (wo es ist und nicht bloß in abstracto gedacht wird) immer mehr als bloße Aufgabe. Das Selbstbewußtsein der Wahrheit, das mir jeden historisch gegebenen philosophischen Satz zum Ausdruck des Systemwillens macht, lebt in mir nur als mein Bewußtsein, d. h. als ein selber unter historischen Bedingungen stehendes Bewußtsein. »Geschichte«, sagt Eberhard Grisebach, »ist die ewige Kritik der vernünftigen Menschheit an ihrer objektiven Wirklichkeit« (Wahrheit und Wirklichkeiten 268).

Wenn sich also mein philosophiegeschichtliches Denken z. B. mit Kants Kategorientafel befaßt, so gilt ihm diese nicht als eine lediglich in ihrem Sosein festzustellende Tatsache, sondern die Unmittelbarkeit meines Wahrheitsbewußtseins hat durch den geschichtlichen Inhalt hindurch zu sich selbst zu streben. Indem es dieser Forderung genügt, erkenne ich, was die Kategorientafel Kants mir, dem 1½ Jahrhunderte nach Kant Lebenden, in eine andere problemgeschichtliche Lage Gestellten ist: ich gewinne den meiner Gegenwart entsprechenden Begriff jener Kategorientafel, — und falls die in meinem Individual-Ich zum Durchbruch kommende Gegen-

wart auf der Höhe der Gegenwart des Kulturkreises steht, dem ich angehöre, bin ich nun imstande, diesem meinem Kulturkreis den geschichtlichen Begriff der Kantischen Kategorientafel zu vermitteln. — Aber mehr noch: was in diesem Beispiele mein Bewußtsein der Wahrheit zu leisten hätte, wäre zugleich die für meine Gegenwart geltende systematische Ueberwindung jenes Kantischen Lehrstücks. Und da alle systematische Arbeit in der Philosophie ein Hinwegkommen über die durch die bisherige Geschichte bestimmten Grenzen ist, so ist deutlich, daß die philosophiegeschichtliche und die systematische Forschung in ihrem Ursprung vollkommen zusammenfallen. Beide Arten der Forschung wollen Vergangenes durch systematisches Denken als vergangen setzen: die philosophische Vergangenheit erhält also ihren Vergangenheitscharakter erst durch die (sie für eine neue Zeit begrifflich bestimmende) Forschung. Dabei begründet es durchaus keinen allgemeingültigen und wesentlichen Unterschied, daß die historische Arbeitsweise von Anfang an vorauszusetzen scheint, daß die Vergangenheit vergangen ist, während die systematische Arbeit erst durch das Schaffen einer neuen Gegenwart Anlaß gibt, daß das, was bisher noch als Gegenwart gelten durfte, zur Vergangenheit wird. Denn jene von der geschichtlichen Forschung gemeinhin gemachte Voraussetzung ist als solche noch gänzlich unbestimmt und unterscheidet sich grundsätzlich in nichts von dem die systematische Leistung einleitenden Vorgefühl, daß die problemgeschichtliche Gegenwart unhaltbar sei. Zur Erkenntnis wird jene Voraussetzung erst dadurch, daß die historische Arbeit zu einem Ergebnis kommt. Wer sich z. B. niemals ernsthaft mit Duns Scotus beschäftigt hat, mag wohl eine unbestimmte Vorstellung davon haben, daß dessen Philosophie in eine weit zurückliegende Vergangenheit gehört: es kann ihm aber begegnen, im Gespräch mit einem gelehrten Franziskaner gewahr zu werden, daß diese »Vergangenheit« noch gar nicht mit klarer Entschiedenheit hinter ihm selber liegt, weil sie noch gar nicht von ihm als Vergangenheit begriffen ist. Nur systematisches Eindringen in die Probleme der Vergangenheit kann die Vergangenheit als solche erkennen; es gibt keine begriffene Geschichte der Philosophie (nur etwa ein mit bloßen Ansätzen zur Begrifflichkeit sich begnügendes Zusammenscharren von Tatsachen, die für andere Leute einen lebendigen philosophischen Sinn haben) außer in der Unmittelbarkeit des Bewußtseins der systematischen Probleme, — ebenso wie es kein systematisches Philosophieren gibt außer in der begrifflichen Ueberwindung einer Vergangenheit.

Wo aber liegt nun der Unterschied zwischen philosophiegeschichtlicher und systematischer Forschung? Jene macht die Vergangenheit selbst, die sie als solche setzt, mit ihrer Bedingtheit zum Objekt, diese richtet ihr Interesse auf die gedanklichen Bewegungen, durch die die geschichtliche Vergangenheit als Vergangenheit gesetzt werden soll. Dieser Unterschied macht sich in der Unmittelbarkeit des Arbeitens derart geltend, daß im historischen Forschen die geschichtliche Bedingtheit des Objekts fortwährend zum Bewußtsein kommt: die eignen Gedanken bleiben, wie vorhin gesagt wurde, im Zaume. Beim systematischen Arbeiten dagegen kommt dem philosophierenden Ich seine eigne historische Bedingtheit durchaus nicht zum unmittelbaren Bewußtsein. Als historisch bedingt erkennt es die Problemlage, von der er ausgeht; seine Leistung aber ist gerade die Ueberwindung dieses geschichtlich Bedingten, dieser »Vergangenheit«. Alle Vergangenheit ist geschichtlich bedingt, und wo wir das Recht haben, von Vergangenheit zu sprechen (es ist dem Leser deutlich, daß hier nicht von Jahrzahlen die Rede ist), da ist sie in ihrer Bedingtheit begriffen. Solange aber das, was einmal Vergangenheit sein wird, nur erst als Ueberwindung eines vorher Gewesenen zum Bewußtsein kommt, ist seine historische Bedingtheit noch im genauesten Sinne ein Nicht-seiendes: erst einer späteren Zeit kann es zufallen, dieses Nicht-seiende als einen »Mangel« dieses systematischen Denkens zu erkennen (vgl. Gentile l. c. 137). Als Nicht-seiendes vermag die noch unbegriffene historische Bedingtheit das unmittelbare philosophische Denken denn auch nicht zu stören (Rickert, System I, 411). Und darum gibt es keine unmittelbare, sondern nur eine durch abstrakte Reflexion vermittelte Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit des systematischen Denkens.

Aber weil nur abstrakt, ist diese Erkenntnis auch nur von bedingter Wahrheit: denn das, was dem systematischen Denken sein positives Wesen gibt, ist nicht geschichtlich bedingt, sondern übergeschichtlich. Als etwas in der Form des geschichtlichen Daseins Gegebenes kann ein fremder philosophischer Gedanke immer nur endlich und bedingt sein. Aber als philosophischer Gedanke beansprucht er, von uns nachgedacht zu werden, d. h. er fordert von uns, daß wir ihn aus seiner historischen Bedingtheit lösen und ihm damit seine ihm ursprünglich eigne Freiheit wiedergeben. Jeden philosophischen Gedanken, der uns von außen begegnet, müssen wir in unsre Sprache übersetzen, ihm seine Gegenständlichkeit, seine Fremdheit nehmen und ihn in Unmittelbarkeit verwandeln, so daß sein

Verlangen nach Unendlichkeit in uns widertönt. Soweit uns dies gelingt, erweist sich die Machtlosigkeit der geschichtlichen Bedingungen gegenüber dem systematischen Denken. Aber dieses ist darum nicht zeitlos: jeder systematische Gedanke erhebt sich aus einer bestimmten geschichtlichen Problemlage, und sein wesentlicher Inhalt ist sein Beitrag zu deren Ueberwindung. »Jede Zeit muß Sorge tragen, daß aus ihrem eigenen Leben der Begriff sich herausstelle, aber nur zu dem Zweck, für das eigene Sein bestimmend zu sein. Nicht als abstraktes Gesetz wollen wir die Wahrheit erkennen, sondern als Form der wahren Seins, das wir zu besitzen uns bemühen« (E. Grisebach, Die Schule des Geistes 45). Die Ueberwindung einer problemgeschichtlichen Lage ist, wenn sie auch ohne zeitloses Ergebnis bleibt, doch immer ein Sieg der Wahrheit. Und gerade weil die Wahrheit nicht zeitlos der Geschichte bloß übergeordnet, sondern als übergeschichtliche Macht in ihr allgegenwärtig ist, weicht sie nicht aus den überwundenen Stufen, läßt sie nicht als entwertet, als abgebraucht unter sich, sondern behält sie in sich. Die Philosophie kann nicht ohne ihre Geschichte sein, auch nicht ohne ihre uralte Vergangenheit. Ihre Fortschritte knüpfen keineswegs ausschließlich an die jüngsten Erscheinungen an; die großen Denker müssen immer wieder aufs neue in die Gegenwart hineingestellt werden: die Geschichte überwindet sie nicht ein für allemal. Ein für allemal überwindet sie die Systeme als solche. Aber sie überwindet nicht die durch diese Systeme zur Darstellung gebrachte und von deren formaler Durchbildung schlechterdings nicht ablösbare, sondern nur durch sie hindurch zugängliche Fähigkeit, bestimmte Probleme zu sehen. Durch ihre systematische Form kann uns heute weder die Metaphysik des Aristoteles noch Spinozas Ethik Vorbild sein. Aber um Probleme zu sehen, studieren wir sie und selbst die ältesten und primitivsten Philosophien. Und die Probleme sind es, die die Gestalten der Geschichte der Philosophie zur Einheit — und die sie also auch mit uns verbinden.

Ernst Bertram hat in seinem »Nietzsche« von der »mythenschaffenden Kraft« gesprochen, »welche von einer wirklich großen Gestalt notwendig ausstrahlt und die sich, ganz ohne Wissen und Willen, ihren posthumen Leib, die Legende, selber bildet« (4). »Die Legende eines Menschen, das ist sein in jedem neuen Heute neu wirksames und lebendiges Bild« (2). Man mag sich diese Ausdrucksweise gefallen lassen und sie (wie Bertram selbst getan hat) auch auf die Gestalten der Philosophiegeschichte anwenden. Immerhin sind die Worte kühn genug geprägt, um ein paar klärende Bemer-

kungen zu vertragen. Es versteht sich, daß Mythos etwas anderes heißt als Lüge, daß es hier sogar die Wahrheit bedeutet. Bertram selbst beansprucht für sein Bild Nietzsches »jene Wahrheit, die keiner höheren Stufe künftiger Legende, keinem tieferen Mythos seines Wesens die Gültigkeit weigert« (10). Also Wahrheit, die nicht abschließt, nicht erledigt. Mythos war Kant in der Geschichtskonstruktion Hegels, Mythos war Kant in der Marburger Schule: Wahrheit waren beide. Es ist klar, daß das Wort »Mythos« zunächst auf die Gesamteinschätzung der geschichtlichen Gestalt zu beziehen ist und erst in vermittelter Weise auf die Richtigkeit all des Einzelnen, das im Dienste jenes Allgemeinen zusammengeordnet werden mag. Ein historischer Mythos wird denn auch nicht leicht durch Richtigstellung und fortschreitende Erkenntnis besiegt werden; wie alles Moralische versteht sich die Berücksichtigung und gewissenhafte Behandlung des jeweilen zugänglichen Materials von selbst: ein Historiker, der es hier fehlen läßt, wird von der zeitgenössischen Kritik zurechtgewiesen. Aber das zur Verarbeitung verfügbare Material bestimmt noch nicht das Bild, das im Bewußtsein einer Epoche oder eines bestimmten Kulturkreises, einer »Schule« etwa, von den geschichtlichen Gestalten lebt. Ausschlaggebend für die Möglichkeit der Bejahung der wissenschaftlichen Ergebnisse wird die Entscheidung darüber, was überhaupt erwähnenswert ist und was nicht, und was besondere Wichtigkeit hat. Hier liegt der Grund des wesentlichen Unterschieds zwischen den Mythen über dieselbe historische Gestalt; hiernach bestimmt sich, wie die einzelnen Denkinhalte zusammengedacht werden müssen, um diejenigen synthetischen Einheiten zu formen, bei denen sich das Erkenntnisstreben beruhigen kann, solange das geistige Leben des Kulturkreises seinen derzeitigen Charakter behält; und es behält ihn, solange die wesentlichen Aufgaben, in deren Dienst es den konkreten Sinn seines Daseins sucht, dieselben sind. Die umfassenden Aufgaben also, vor die sich jede Zeit, jedes Volk, jeder Kulturkreis gestellt sieht und die da in den mannigfaltigsten Brechungen erscheinen, sind es, die den Typus bestimmen, den die Wahrheitsgestaltung aufweisen muß, um überhaupt als solche erlebbar zu sein. Hiermit aber verallgemeinert sich das Problem: nicht bloß die Wahrheit über die geschichtliche Wirklichkeit, jede Wahrheit muß, um als solche ernsthaft einleuchten zu können, zu den konkreten Aufgaben Beziehung haben, von denen das Geistesleben, in das sie eintreten soll, die ihm wesentlichen Spannungen erhält. Mit der Wahrheit, wie sie da in Erscheinung tritt, wo die durch Einstein unvermeidlich gewordenen Aufgaben

in Angriff genommen werden, hätte ein früheres Jahrhundert nichts anzufangen vermocht: Erwägungen, wie sie Einstein zur Veranschaulichung der Relativität des Begriffs »Gleichzeitigkeit« gegeben hat, hätten als leere Spielereien (etwa wie die Scherze in Platons Euthydemos) gewirkt: sie wären unfähig gewesen tieferen Eindruck zu machen, weil sie noch keinen Zusammenhang mit den substantiellen Aufgaben der Zeit haben konnten. Diese allein sind es, die der erscheinenden Wahrheit ihre Wesenhaftigkeit geben. — Und das ist sonach die Wahrheit eines historischen Mythos: die Beziehung der historischen Gestalt auf die Aufgaben, die für diejenigen, die an den Mythos glauben, tiefste Not und höchstes Glück sind. Und der Glaube an einen historischen Mythos ist der Glaube an die Aufgaben des eigenen Kulturkreises, dargestellt an einem geschichtlichen Stoff. M. a. W.: es ist die praktische Wahrheit, die der theoretischen zugrunde liegt.

Dies letzte hat nun schon Fichte gewußt (man lese Rickerts ausgezeichnete Darstellung in der zum Gedächtnis des Atheismusstreites geschriebenen »Säkularbetrachtung«). Und im Grunde hat er noch mehr gewußt. Wenn man die kühnsten Motive seiner Philosophie zur vollen Geltung kommen läßt, unbeirrt durch alles das, wodurch er selbst hinter seinen Motiven zurückbleibt, so hat er auch gelehrt, daß die praktische Wahrheit, und mit ihr die auf sie gebaute intellektuelle, in unendlicher Bewegung ist. Sie beherrscht die Zeit — nicht von einem Jenseits aus, in dem sie zeitlos verharrte, sondern in sie eingehend und sie immer von neuem über sich hinausführend. »Wie sind die Dinge an sich beschaffen? So wie wir sie machen sollen« (S. W. I, 286). Durch die praktische Vernunft ergreifen wir das wahrhaft Wesenhafte, . . so weit wir es ergreifen: das Ding an sich »ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will« (283). In seinem Tun selbst, nicht in den Ergebnissen seines Tuns rechtfertigt sich das vernünftige Leben. Wo es tätig ist, ist »Harmonie, und es entsteht ein Gefühl des Beifalls, das hier ein Gefühl der Zufriedenheit ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung, das aber nur einen Moment, wegen des notwendig zurückkehrenden Sehnens, dauert« (328). Das gilt auch von der Tätigkeit, durch die philosophische Systeme errichtet werden. Und darum hatte Kant recht, wenn er philosophieren, nicht Philosophie lehren wollte.

In der Kritik der reinen Vernunft hat Kant vom »Weltbegriff« der Philosophie gesprochen: »In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesent-

lichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae)« (B 867). Die systematischen Leistungen der Nachfolger Kants wie die neuen Unternehmungen zur Begründung einer Philosophie der Werte sind Ausführungen und Erweiterungen dieses Programms. Nun aber war bei Kant und seinen Nachfolgern die Idee der teleologia rationis humanae als zeitlos-unbeweglich vorgestellt. In Hegels System hat z. B. der Staat sein unwandelbar bestimmtes Verhältnis zu allen anderen Gestalten des Geisteslebens: die Vernunftnotwendigkeit gibt ihnen starre Beziehungen zueinander, die nur da nicht eingehalten zu sein scheinen, wo das geschichtliche Dasein hinter seinem Gesetz zurückbleibt. »Die unvollkommenen Staaten sind die, in denen die Idee des Staates noch eingehüllt ist, und wo die besonderen Bestimmungen derselben nicht zu freier Selbständigkeit gekommen sind« (Philos. d. Rechts, Ausg. Lasson 350). Die vorstehenden Ausführungen haben verdeutlichen wollen, warum der Staat und so jede Gestalt des geistigen Lebens verschiedenen Zeiten und Völkern Verschiedenes sein muß. Es hat keinen Sinn, von einem absoluten Ziel zu sprechen, dem die Staatsauffassung zustrebte. Das Verhältnis, in dem Staat und Kirche, Sittlichkeit und Kunst und Wissenschaft und weiterhin die einzelnen Wissenschaften zueinander stehen, ist nicht starr. — Seit ältesten Zeiten haben mathematische und mathematisch-naturwissenschaftliche Begriffe als Gleichnisse der Vernunft gedient. Die letzten Jahre haben hier ein schönes tertium comparationis für die neuen Zwecke der Philosophie geschaffen, indem sie den Glauben an die durch eine zeitlose Notwendigkeit bestimmte Maßstruktur des Raumes überwanden. Wie das absolute Oben und Unten, das Epikur annahm, vor der Erkenntnis der Relativität dieses Verhältnisses zerronnen ist, so sind heute die metrischen Beziehungen des Raumes als relativ erkannt: die körperlichen Massen gravitieren gegeneinander und schaffen dadurch die Maßstruktur des Raumes. Die Körper aber sind in Bewegung, und folglich ist es auch die von ihnen abhängige Maßstruktur (Einstein, Weyl). Die Vernunftnotwendigkeit in der mathematischen Physik ist mit dieser Erkenntnis zu freierer Offenbarung gebracht. Und von ihr aus fällt helles Licht auf den Begriff der Vernunftnotwendigkeit in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes. Auch im Reich des Geistes gibt es keine starren Maßverhältnisse, auch hier gravitieren die einzelnen Mächte, die wesenhaften Werte gegeneinander. Die Verhältnisse, in denen sie zueinander stehen, verschieben sich unablässig, und so wenig es eine Geometrie geben kann, deren Maßbeziehungen in zeitloser Unveränderlichkeit

objektiv von der ganzen Natur gälten, so wenig kann eine Philosophie in zeitlosen Begriffen den geistigen Kosmos besitzen. Das geschichtliche Leben der Menschheit wird innerlich reich durch die Arbeit an Aufgaben, und die Philosophie ist das Selbstbewußtsein dieser Aufgaben. Diese aber sind nicht zeitlos, sondern sie werden bestimmt durch die jeweilige Konstellation der gegeneinander gravitierenden Geistesmächte. Und wo immer im geistigen Leben eines Kulturkreises etwas Erhebliches vorgeht, da verwandelt sich eben damit die Aufgabe, an der zu arbeiten die Träger dieser Kultur berufen sind. Und das System der Philosophie muß neu gebaut werden. Denn gewiß, — wenn auch die systematische Leistung immer wieder von dem neu einsetzenden Philosophieren überholt werden muß, so lernt doch das Philosophieren nur der kennen, der nach dem System begehrt. Und die großen Philosophen sind die Erbauer der großen Systeme. Zwar ist die Geltung eines jeden Systems als solchen »relativ«: doch nicht aus Ueberzeugungslosigkeit fließt dieser Satz, sondern aus der Ueberzeugung vom ewigen Recht der lebendigen Wahrheit, die Menschheit vor Probleme zu stellen. Das geistige Leben der Menschheit besteht nur dadurch, daß es im Kampf mit seiner überzeitlichen Problematik sich allzeit selbst überwindet.

Der Begriff der Mystik.

Von

Georg Mehlis (Freiburg).

Eine Geschichte der Mystik begegnet großen Schwierigkeiten, weil es nicht ganz leicht ist, ihren Begriff festzulegen, weil es nicht so einfach ist, deutlich zu machen, was unter Mystik verstanden wird und verstanden werden soll. Auf jeden Fall ist es notwendig, bevor wir dem Werden der Mystik und ihrer Geschichte uns zuwenden, den Begriff Mystik klar zu umschreiben und ihn von zahlreichen Mißverständnissen zu reinigen. Es ist verhältnismäßig einfach, den Begriff der Logik, des sittlichen Lebens, der Politik und des Rechtes zu entwickeln, da ihre Formen mehr an der Oberfläche des Bewußtseins ruhen und da es sich hier um Dinge handelt, die von allen Menschen mehr oder weniger anerkannt werden. Die Idee der Mystik aber verweist in schweigende, von manchen Menschen nie gelebte Tiefe. Und das, was sie meint und will, wird von manchen Menschen für Wahnsinn und von anderen für Heiligkeit gehalten. Es handelt sich hier augenscheinlich um eine ganz besondere Funktion des Geistes, die gewiß nicht bei allen Menschen und vielleicht auch nur bei bestimmten Kulturen in Erscheinung tritt. Und die Mystik wird auch wohl eine Erscheinung der Kultur sein, die sich nur in einer besonderen Kulturlage geltend macht und geltend machen kann. Denken wir etwa an Begriffe, die ebenfalls in letzte Tiefen des Kulturbewußtseins hineinreichen und die insofern eine gewisse Verwandtschaft mit der Mystik haben, wie Hellenentum, Romantik, Renaissance, so handelt es sich hier augenscheinlich um ein Lebensgefühl und um eine Verfassung des Geistes, die zu einer bestimmten, historisch übersehbaren Zeit in der Entwicklung der Menschheit erwachte und sich geltend machte, um erhalten zu bleiben und niemals wieder ganz verloren zu gehen. Denn es ist ein Irrtum anzunehmen, daß der hellenische oder romantische Mensch und seine Art,

die Dinge zu schauen, jemals ganz gestorben sei. Nachdem ein Volk oder eine Kulturgemeinschaft ihr eigentümliches Lebensideal geschaffen und gelebt, haben die Formwerte Anspruch auf Dauer erworben, und es wird immer wieder Menschen geben, die von diesem Geist und Sinn erfüllt sind. So waren Goethe und Hölderlin hellenische Naturen, und auch der Geist der Romantik lebt weiter, nachdem der romantische Kreis längst erstorben. Wie aber ist es mit der Mystik bestellt? Wo ist ihre Heimat und wo ihr Ursprung zu finden? Was ist das Gesetz ihrer edlen Herkunft? Das Hellenische war das Ideal des griechischen Volkes und die Romantik eine Blüte der abendländischen Kultur. Wo aber ist die Mystik beheimatet? Denn augenscheinlich ist es unberechtigt, den Begriff der Mystik auf die abendländische oder gar christliche Kultur zu beschränken. Wohl ist sie hier erst eigentlich Gestalt geworden und hat ihren Begriff erfüllt, aber bedeutsame Elemente der Mystik sind doch augenscheinlich schon in vorchristlicher Zeit zu finden. Und leben nicht auch jetzt noch in anderen Kulturkreisen, so besonders in Indien, Formen des geistigen Lebens, die wir als Mystik bezeichnen müssen? Sind nicht in der Brahma-Lehre, in der persischen Religion, in der jüdischen Prophetie und in der religiösen Vorstellungswelt der Aegypter Lehren vorhanden, die sich mit unserem Begriff von Mystik auf das engste berühren? Ist sie nicht immer schon dort zu finden, wo die Seele sich von der Kraft und Macht des Weltlebens heimlich ergriffen und überwältigt fühlt?

Man kann vielleicht sagen, daß die Mystik nur bei gewissen Völkern und in bestimmten Kulturkreisen beheimatet ist. Es mag Völker geben, die ihrer ganzen Natur nach antimystisch gerichtet sind. Wir möchten auch darauf hinweisen, daß der Primat des gesunden Menschenverstandes, wie er in der Aufklärung betont wird, die starke Betonung des Sichtbaren und Faßbaren, des Nüchternen und Praktischen dem Geist der Mystik entgegengesetzt ist. Auch können wir verstehen, daß die Mystik sich wohl niemals mit der Jugend eines Volkes verbindet. So war augenscheinlich das Griechenland Homers und das Indien des großen Heldenepos der Mahabharata noch nicht mystisch gerichtet. Solange nämlich die Welt ohne weiteres als göttlich gilt und sie überall geheiligt und gesegnet ist von Göttern, die in der Welt wohnen, die der Mensch ohne Mühe für sich gewinnen, die ihm auf den Pfaden des Lebens begegnen und deren sinnliche Liebe er erwerben kann, solange die Kluft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen sich noch nicht aufgetan hat, solange kann auch von Mystik nicht die Rede sein. Sie ist nicht

dort zu finden, wo das Göttliche in unendlich vielen Gestalten sich der heiteren Schönheit der Welt vermählt, wie in der Welt des großen Dichters Homer, noch auch dort, wo der letzte Grund der Welt als etwas Furchtbares und Entsetzliches angesehen wird, wie in der grausigen Gestalt des Moloch: sie ist nur dort, wo etwas ersehnt wird, das den Menschen nicht so ohne weiteres zuteil wurde.

Um alles das deutlich zu machen, ist es notwendig, den Begriff der Mystik in seinen Grundelementen zu verstehen, denn sehr verschiedenartige Erscheinungen gehen unter ihrem Namen. Der Name Mystik meint dem Wortlaut nach das Geheimnisvolle und Verschwiegene, das sich von dem Alltäglichen getrennt hat. Mystik hängt mit dem griechischen Worte *μυέω* verstummen, und dem sprachlich noch nicht geklärten »Mysterion« zusammen. Der Myste ist der Eingeweihte, der das Geheimnis zu hüten hat. Der Mystagoge ist der Führer in das Reich der Geheimnisse, und Mystik ist die Lehre von dem Geheimnisvollen und Wunderbaren. Wenn aber der Ernst und die Schönheit des Geheimnisses Gefahr läuft, durch Wunderlichkeiten und Aberglauben gefälscht und getrübt zu werden, so sind wir geneigt, von Mystizismus zu sprechen.

Das Geheimnis, das die Mystik meint, ist das Geheimnis der Tiefe, der rätselhafte Grund alles Wirklichen, das dem naiven Blick des Alltagsmenschen sich verbirgt. Nur sie, deren Blick geübt ist, in das Feine zu sehen, kann das Geheimnis erschauen und das Geheimnis als Geheimnis verstehen. Nur sie vermag die Hüterin des Unsichtbaren zu sein.

Das Geheimnis gilt der Mystik als das Gewand der Gottheit. Das Laute, Bekannte und Sichtbare ist das Oberflächliche. Alles Große und Schöne der Welt und des Lebens hat am Stillen und Verschwiegenen Anteil.

Das geheimnisvoll Göttliche ruht in Natur, Welt und Leben. Es will geschaut, umfangen und ergriffen sein. Die höchsten Formen des geistigen Lebens suchen sich seiner zu bemächtigen. Die Philosophie sucht Gott zu verstehen und zu erkennen. Die Religion will ihn deutlich machen und doch auch wieder verbergen. Der Sinn aller großen Kunst geht auf Anschauung und Darstellung des Absoluten. Die Mühe und Arbeit dieser höchsten Geistesformen ist wohl keine ganz vergebliche gewesen, und so können wir vermuten, daß in ihnen etwas aufbewahrt ist von der Ewigkeit, Verschwiegenheit und Schönheit der göttlichen Geheimnisse, die den Gegenstand der Mystik bilden.

Der Begriff Mystik hängt mit dem griechischen Worte *μύειν* verstummen, zusammen. Das, was die Mystik erfüllt und bewegt, ist unaussprechlich. Worte und Begriffe können es nicht fassen. Hier erhebt sich schon ein Widerspruch aus der Natur des Mystischen heraus. Das Erlebte ist so schön und groß, daß jeder Name es entheiligt, und doch will die Mystik als Lehre das Namenlose kundtun.

Aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Wie das mystische Erlebnis über jedes Alltagsleben hinausführt, so kann auch die Verständigung über das Erlebte nicht mit den Namen des alltäglichen Lebens, mit den Formen der sinnlichen Erkenntnis geschehen. Wenn das Erlebnis verstanden und mitgeteilt werden soll, muß es eine logische Formgebung erhalten. Doch dürfen wir auf das Erlebnis des Uebersinnlichen keine Formgebung anwenden, die für das Sinnliche gilt. Der übersinnliche Inhalt verlangt eine entsprechende Form. Und so darf das Geheimnis der Mystik auch nur in der Sprache der Mystik laut werden. Vor allem aber sind es Symbole und Gleichnisse, die auf das Wesen des Göttlichen hinweisen und seine Schönheit verständlich machen sollen. Die Konturen, die der Begriff zeichnet, sind viel zu hart, um die wahre Natur der Dinge wiederzugeben.

Und so besitzt der Gegenstand der Mystik, den der Mystiker selbst als Gott und Gottheit bezeichnet, einen alogischen Charakter. Die Mystik gelangt zu der Vorstellung eines Etwas, das nicht nur die Gestalten der Götter, sondern auch die Gestalt Gottes im Sinne des Christentums oder Judentums hinter sich gelassen hat. Wenn wir den Gegenstand der Mystik als alogisch bezeichnen, so meinen wir damit nicht, daß die Gottheit selber unvernünftig und sinnlos sei, wie etwa der unselige Lebenswille Schopenhauers, den man ja auch als alogisch oder irrational zu bezeichnen pflegt. Vielmehr ist das Prinzip der Mystik in seiner Grundlosigkeit vollkommen sinnvoll zu denken, wenn es auch über allen Wertgegensätzen jenseits von Gut und Böse steht. Wenn wir den Gegenstand der Mystik als irrational bezeichnen, so soll damit nur gesagt sein, daß es durch die Formen des Verstandes nicht gedacht und somit auch nicht zur begrifflichen Klarheit geführt werden kann.

Das Kulturgebilde der Mystik als Anschauung, Leben und Lehre ruht auf der Gewißheit des mystischen Erlebnisses. Ist das mystische Erlebnis eine Täuschung, so verlieren diese Formen augenscheinlich ihren Wert. Ihre Bedeutung brauchen sie deswegen nicht zu verlieren, denn auch das Illusionäre ist für das Leben und für die Geschichte höchst bedeutsam. Alle Religion und Mystik könnte

auf Irrtum beruhen, ihre ungeheure Wirkung auf das Leben würde dadurch nicht berührt. Ist nun das mystische Erlebnis eine Tatsache und Gewißheit? Große religiöse Naturen, an deren Glaubwürdigkeit und Vernünftigkeit wir nicht zweifeln können, haben den mystischen Zustand eingehend beschrieben, und diese Schilderungen von Männern und Frauen verschiedenster Zeiten weisen ein hohes Maß von Gemeinsamkeit auf. Es handelt sich hier augenscheinlich nicht nur um Schwärmerei oder gar um pathologische Zustände, wie der Rationalismus vermuten möchte. Was uns als Selbsterlebtes geschildert wird, ist ein eigentümliches Schauen der übersinnlichen Welt, an deren Möglichkeit wir zum mindesten nicht zweifeln können. Dies Erlebnis erscheint als ein seltener Ausnahmezustand der Seele, der auch nicht ohne weiteres gegeben ist, sondern durch Mühe und Arbeit erkämpft und errungen sein will.

Von dem griechischen Mystiker Proclos wird erzählt, daß er in seinem ganzen Leben nur viermal diesen Gnadenzustand erreicht habe. Sein Schüler ist nur einmal in hohem Alter zu der gestaltlosen Schau gelangt.

Alles Wirkliche wird uns zunächst in der Form des Erlebnisses zuteil, in der das Subjekt, das erkennt und versteht, sich von seinem Objekt noch nicht abgelöst und getrennt hat, sondern in ungeschiedener Einheit mit ihm verweilt. Alles in der Welt kann zum Erleben werden. Die ursprüngliche Welt, in der ich mich befinde, ist die Erlebniswirklichkeit. Diese ist in der Regel die Sinnenwelt, die wir in allem logischen Denken zu verstehen suchen und zu wissenschaftlicher Erfahrung umformen können. Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß wir das Transzendente, Uebersinnliche erleben, ohne es auf Begriffe bringen zu können, die seinem Inhalt entsprechen. Hier macht sich aber schon sehr bald ein Gegensatz geltend zwischen dem theoretischen Denkerlebnis, der künstlerischen Schau und der religiösen Versenkung. Ich möchte das so ausdrücken: Für den Philosophen ist das Erlebnis des Uebersinnlichen ein Formerlebnis, für den Künstler ein Gestalterlebnis, für den Mystiker ein Inhalterlebnis. Der Philosoph erlebt die Formen des Uebersinnlichen, der Mystiker den Inhalt der übersinnlichen Welt, in dem Erlebnis des Künstlers gewinnt das Uebersinnliche Gestalt.

Was besagen diese Unterscheidungen? Der Philosoph, der das Transzendente bejaht, kann auch das Werterlebnis nicht leugnen. Der Grundbegriff seines Systems beruht auf einer Intuition des Uebersinnlichen. Plato hat die Idee, Descartes die cogitatio, das reine Bewußtsein erschaut. Die höchsten Begriffe der Philosophie

wie Wahrheit, Idee, Bewußtsein und Einheit, sind Formen des Denkens, die über die Sinnenwelt hinausgehen, deren Bedeutung sich in der Sinnenwelt nicht erschöpft und welche die Anwendung auf das Göttliche verdienen. Aber diesen Formen entspricht keine übersinnliche Anschauung, keine Mannigfaltigkeit, in der sie ihre Erfüllung finden könnten, und deshalb ist die logische Erkenntnis der übersinnlichen Welt unmöglich.

In dem religiösen Erlebnis des Mystikers liegt die Sache gerade umgekehrt. Hier führt die religiöse Ekstase zum Ergreifen des übersinnlichen Inhalts. Er gelangt zur unmittelbaren Anschauung und Berührung Gottes. Er erlebt die Einheit seines Wesens. Er findet Gott als Wirklichkeit. Aber dies Erlebnis widersteht der Deutung und Interpretation durch den Verstandesbegriff. Auch die höchsten Wertbegriffe sind auf die letzten Tiefen der Gottheit nicht anwendbar. Sie treffen nur seine Gestaltungen und Offenbarungsformen, nicht aber sein Wesen. So führt das mystische Schauen zu keiner logischen Erkenntnis. So kommt es, daß im mystischen Erlebnis Gott als das absolut Formlose und Gestaltlose erblickt wird, als das Unbestimmte und Undifferenzierte, das aller Eigenschaften und verständlicher Mannigfaltigkeit entbehrt. Gott ist die absolute Einheit, die alle Formen in sich trägt und durch keine Formen mehr begriffen werden kann. Das mystische Erlebnis ist ein Erlebnis der Armut gegenüber dem künstlerischen Erlebnis als dem Erlebnis der Fülle, wo durch das Wunder der produktiven Einbildungskraft das Uebersinnliche Gestalt gewinnt. Wir haben ein ebensogutes Recht, die Gewißheit des mystischen Erlebnisses zu behaupten, wie wir etwa von der Bedeutung des metaphysischen Erlebnisses der großen Denker oder von dem Gestalterlebnis des großen Künstlers überzeugt sind. Die Seltenheit einer Sache und die Unmöglichkeit, sie in jedem einzelnen Menschen nachzuerzeugen, erschwert wohl die Kontrolle, kann aber niemals als triftiges Argument gegen ihre Zuverlässigkeit angeführt werden. Und welche Ueberlegung könnte uns dazu veranlassen anzunehmen, daß dasjenige, was sich überall und bei jedem Menschen findet, den Vorzug verdient vor dem, was als seltene Sache den Auserwählten zuteil wurde? Wir werden an das Erleben des großen Künstlers glauben, auch wenn wir selber nicht die Fähigkeit besitzen, es in uns nachzuerzeugen, und wir werden ihm mehr Bedeutung beimessen als den häufig wechselnden und wenig tiefen Resultaten des Durchschnittsverstandes.

Das mystische Erlebnis ist ein religiöses Inhaltserlebnis, das Erlebnis einer irrationalen Gottheit, und erfordert einen besonderen

Zustand der Seele, den die Mystiker mit den Symbolen der Reinheit, Nacktheit und Armut und auch wohl mit denen des Schweigens und des Todes beschreiben und kennzeichnen. Diese Reinheit der Seele ist nicht von vornherein da, sondern will erkämpft und erworben sein. Die Mystik ist eine besondere Form des religiösen Bewußtseins, denn augenscheinlich denken nicht alle Religionen Gott namenlos und unbegreiflich wie sie. Auf die namenlose Gottheit, die der Seele bedarf und die reine Seele, die nach Vereinigung mit der Gottheit drängt, kommt es an. Vor Gott und der Seele verschwindet die Welt, wie Meister Eckhart sagt, zu einem flüchtigen Hier und Jetzt.

Nur zu oft hat man die Mystik mit dem Pantheismus verwechselt. Die Vorstellung des Pantheismus, daß alles Gott sei, scheint die Wesensähnlichkeit oder Wesensgleichheit von Gott und Seele zu begründen, welche die Mystik behauptet. Die Vereinigung der Seele mit Gott, welche die Mystik lehrt, scheint durch jene Vorstellung des Pantheismus begründet zu werden, die darauf abzielt, daß es nichts Uebersinnliches und Ueberweltliches gibt, sondern daß Gott sich mit tausend Kräften in dieser Sinnenwelt entfaltet. Wir erkennen jedoch unschwer, daß die Mystik mit Notwendigkeit eine Sphäre annehmen muß, die über dasjenige weit hinausgeht, was wir im gewöhnlichen Leben als real oder wirklich zu bezeichnen pflegen. Es gibt für die Mystik ein Ueberreales, das sie in ihrer paradoxen Ausdrucksweise wohl als das Nichts oder gar wie Meister Eckhart als das Nichts des Nichts bezeichnet, und dies Uebersinnliche ist nicht von dieser Welt. Vielmehr steht es im Gegensatz zu ihr und nimmt ihr allen Wert und alle Wirklichkeit. Nur ein Etwas gibt es in der Welt, das dem göttlichen Nichts gleichzuachten ist — und das ist die reine Seele. Wieviel Zufälliges haftet doch am Menschen, das für sein wahrhaftiges Ich peripherisch ist. Nicht das Ganze der Seele ist der Gottheit verwandt, nicht der Wille und nicht der Verstand, sondern etwas ganz Reines und Köstliches in ihm, das Meister Eckhart als Funken bezeichnet. Und die Vereinigung von Gott und Seele ist nicht leicht, wie es nach den Vorstellungen des Pantheismus erscheinen könnte. Der Weg der Seele zu Gott ist schwer zu finden. Wieviel Ueberwindung, Mühe und Arbeit gehört dazu, daß schon hier in diesem Leben Gott und Seele sich finden und zur vollkommenen Einheit gelangen. Die Seele, die in diese Welt verstrickt ist, bahnt sich den Weg zu einer weltüberwindenden Gottheit.

Der pantheistische Zug der Seele, sich aufzugeben oder an das All zu verlieren, hat mit dem mystischen Erlebnis wenig oder nichts zu tun. Das mystische Erlebnis bedeutet nicht sowohl ein Sich-verlieren an das Ganze, sondern ein Wiederfinden in Gott, eine entschlossene Hinwendung zu dem Einen in einer ungeheuren Konzentration des Geistes. Allerdings kann man Formen der Mystik finden, die dem Pantheismus nahekommen. Anderseits gibt es jedoch Formen dieser Lehre, die der Mystik so fern wie möglich stehen. Ihrem Wesen und Ursprung nach ist die Mystik eine Form des religiösen Bewußtseins, der Pantheismus eine Form des logischen Denkens. Man kann aber nicht behaupten, daß die Mystik dort, wo sie in der Philosophie sich geltend macht, die Form des Pantheismus annehmen muß. Wenn mir alle Dinge lauter Gott werden, so kann dies Schauen der Welt allerdings mystischen Ursprungs sein. Doch ist das keineswegs notwendig. Zum Wesen der Mystik gehört eine Gottesvorstellung ganz besonderer Art.

Gehen wir mit dem Seinsbegriff an den Pantheismus heran, so finden wir darunter auch eine Anschauung vertreten, wo Gott und Materie gleichgesetzt sind. Das ist im wesentlichen die Auffassung der frühen Stoa. Der stoische Weltgott ist Kraft und Stoff, ist Feuer und feuchter Nebeldunst, und es gibt nichts in der Welt, das seinem ursprünglichen Wesen nach nicht das eine oder das andere wäre. Diese derbsinnliche Gottesvorstellung hat mit dem Gott der Mystik nicht das geringste zu tun. Aber auch in der philosophischen Allbeseelungslehre eines Giordano Bruno, für den alles Wirkliche lebendig und alles Lebendige göttlich ist, kann von Mystik keine Rede sein. Gerade die beiden Faktoren, die für die Mystik entscheidend sind: Gott und Einzelseele, treten vollkommen zurück hinter der reichen und mächtigen Vorstellung von der Sinnenwelt. Eine übersinnliche Gottheit kann es nach der Lehre Brunos sehr wohl geben, aber diese Gottheit interessiert ihn nicht, vielmehr gehört seine ganze Liebe der in der Natur waltenden Gottheit, dem »inneren Künstler«, der Weltseele. Neben dem universalen Prinzip der Weltseele verliert die Einzelseele alle Bedeutung. Sie ist aus der Weltseele geworden und wird auch wohl in die Weltseele zurückkehren. Er kennt keine mystische Schau des Göttlichen, sondern lediglich die pantheistische Einstellung des Mikrokosmos zum Makrokosmos im Sinne der Mächtigkeit und Herrschaft des Geistes. Alle Kräfte der Natur sind im menschlichen Geiste vertreten. Deshalb hat er auch die Möglichkeit und Fähigkeit, das Ganze der Natur zu begreifen.

Wohl aber vermochte sich der Geist der Mystik mit dem mathematisch bestimmten System Spinozas zu vermählen, der mit gleichmäßiger Betonung beider Elemente die psycho-physische Wirklichkeit lehrt. Allerdings steht im Grunde genommen der große mystische Ausklang des Spinozismus, die amor dei intellectualis, im Gegensatz zu dem unbeweglichen und starren mathematischen System. Die amor dei intellectualis, die an Meister Eckharts Gottesminne erinnert, ist nicht der Schlußstein des Systems, sondern eine systemwidrige Ergänzung, die sich nur scheinbar dem Ganzen einfügt und durch die leidenschaftliche religiöse Sehnsucht Spinozas gefordert war. Erst dann, wenn der Pantheismus die Form des Spiritualismus annimmt, wenn der Geist als das Wesen Gottes und der Welt gedacht wird, können sich Pantheismus und Mystik mit einer gewissen Selbstverständlichkeit berühren, wie das in der Lehre Plotins der Fall war.

Die Mystik ist eine Form des religiösen Bewußtseins. Somit ist ihre Sprache die Sprache der Religion. Beim Verstummen kann es nicht verbleiben. Nach Rede verlangt sie. Sie will das Geschaute verkünden. Wir müssen unterscheiden zwischen der Wesensschau des Göttlichen durch die Mystik, in der alle Bilder und Vorstellungen verlöschen und der Mitteilung dieses Geschauten durch Bilder und Vorstellungen. Die Schau ist nur für die mystische Seele. Sie führt zur Vereinigung mit der irrationalen Gottheit und ist bildlos und gestaltlos. Die Verkündung des Geschauten durch Bilder und Symbole gehört nicht mehr zum mystischen Geschehen, das sich in der Beziehung von Gott und Seele erschöpft. Aber sie gehört zur Gestalt des Mystikers, und wir können sie nicht beiseite lassen, denn sie ist ein Dokument für das Geschaute. Die Eigentümlichkeit der mystischen Sprache lehrt uns das schöne Wunder der mystischen Einigung verstehen. Solche Symbole, in denen der Mystiker seine Schau und den Zustand der Vereinigung deutlich machen will, sind etwa das Gleichnis vom Tautropfen und der Sonne oder die Idee der mystischen Armut und der mystischen Nacktheit. In der mystischen Ekstase wird die Seele von der Gottheit aufgesogen wie der Tautropfen von der Sonne oder verschmilzt mit der großen göttlichen Liebesflamme wie glühend Eisen im Feuer. Um aber diese Einigung erzielen zu können, muß die Seele nackt und bloß sein. Sie muß sich entäußert haben aller Bilder und Vorstellungen, aller Willensregungen und Wünsche. Nur im Zustand dieser heiligen Passivität und Nacktheit kann sie zur Vereinigung mit Gott gelangen. Denn nur in diesem Zustand ist die Seele gottähnlich. Gott in seiner abgründigen Liebe hat sich entäußert an die Welt in dem großen Reichtum seiner

Offenbarungen und ist bettelarm geworden. In der Wüste der Gottheit, in dem Nichts des Nichts wird nach Meister Eckhart die arme und nackte Seele begraben.

Die eigentümliche Form des religiösen Bewußtseins, das in der Mystik sich kund gibt, gehört zur psychischen Religion, zu einer Religion der Seele. Wir denken hier an den von Max Müller aufgestellten Gegensatz von physischer, psychischer und anthropologischer Religion. In der physischen Religionsvorstellung wird das Göttliche in der Natur gefunden. Die Mächte und Kräfte der Natur werden als göttlich empfunden. Ihnen gilt des Menschen Furcht und Verehrung. In der anthropologischen Religion wird schönes hohes Menschentum zur Gestalt des Göttlichen erhöht. In der psychischen Religion erblüht uns aus dem Geheimnis der Seele das Wesen des Göttlichen. Nicht als rohe Kraft der Natur waltet Gott, sondern als vernunftbegabter Wille in sinnvoll zweckmäßiger Weise oder noch tiefer und inniger gefaßt als das ruhige Schauen der Welt, als der Liebesblick des Universums, der über Verstand und Wille hinausgeht. Er waltet als Erhöhung des rein sinnlichen Lebens, als starke große Seele, als freier Herrschergott.

Bis zur tiefsten Schau des eigenen Wesens und damit auch bis zur tiefsten Schau des Göttlichen ist die Mystik als die Seele der psychischen Religion gelangt. Und so weiß sie, daß das Leben Gottes die Armut ist und das Leben des Menschen die Armut sein soll. Die Armut Gottes und der reinen Seele ist eine Armut aus Liebe und eine Armut aus Fülle. Gott hat die Seele und alle Kreaturen so sehr geliebt, daß er in der Fülle seiner Offenbarungsmöglichkeit sich ihnen ganz hingegeben und sich ganz geopfert hat. Da liegt ein großer Unterschied zwischen dem Neuplatonismus und der christlichen Mystik. Das ἕν Plotins ist die ewige Quelle alles Lichtes, das gibt, ohne etwas hinzugeben, da es bleibt wie es ist. Der Gott der christlichen Mystik ist die Nacht und das Schweigen. Er gibt sich hin und entäußert sich in der Fülle seines Reichtums und seiner Güte. So ist er der Seele ewiges Ideal. Diese arme, nackte und einsame Gottheit muß die Seele lieben. Sie muß sich die Aufgabe stellen, Gott ähnlich zu werden und das Ebenbild der Gottheit in sich zu erneuern. Sie soll sich ganz entäußern der weltlichen Güter. Sie soll aber auch alle Bestimmtheiten ihrer Individualität opfern, um in der reinen Schau des Göttlichen so unfaßbar unbestimmt, so grundlos und nichtig zu werden wie das Nichts der Gottheit.

Von besonderer Bedeutung für die Mystik ist ihr Verhältnis zur Individualität. Wenn man von ihrem individualistischen Cha-

rakter spricht, so kann das sehr verschiedene Bedeutung haben. Die starke orthodoxe Kirche hat einen universalistischen Zug. Sie betont das Gemeinsame und verlangt Gleichartiges von den Gläubigen. Die Mystik wahrt das Recht des Eigentümlichen in der Religion. Jeder Mensch hat schließlich ein anderes Verhältnis zur Gottheit. Im Dogma kommt das Gemeinsame zum Ausdruck, auf das die Kirche die Gläubigen verpflichtet. Die Mystik erachtet das Dogma als verhältnismäßig unwesentlich.

Wenn wir das Verhältnis von Individualität und Mystik schärfer fassen, so müssen wir unterscheiden zwischen Individualität im außerordentlichen Sinne und Individualität schlechthin. Es kann natürlich keine Rede davon sein, daß die Mystik das Recht der Individualität im schrankenlosen Dahinleben und Ausleben anerkennen würde. Das Individuum als Individuum, als dieses eine unter den vielen, als dieses eine wie das andere in seiner äußeren Form und Gestalt, als dieses Sinnenwesen mit seinem sinnlichen Wirklichkeitsgehalt ist gänzlich wertlos und unbedeutend. Aus dem bloßen Dasein kann das Individuum noch keinen Anspruch auf höheres geistiges Leben ableiten.

Für die Mystik kommt es lediglich darauf an, die wertbetonte Persönlichkeit im Individuum zu finden. Der religiöse Mensch soll sich selber finden und sein eigener Entdecker sein. Nicht mit der ethischen Persönlichkeit hat es die Mystik zu tun, die Kant in ihrem tiefen Bedeutungsgehalt vor unseren Augen entfaltet und neu entdeckt hat, sondern mit der religiösen Persönlichkeit, die das absolut Individuelle meint, welche die Mystik als die reine Seele bezeichnet und deren der göttliche Mensch mit den schönen Worten gedenkt: »Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.« Es handelt sich nicht um ein ethisches Ideal, sondern um eine metaphysische Wirklichkeit, um den göttlichen Funken, der in jedem Menschen wohnt und in jedem Menschen andere Gestalt gewinnt. Diese reine Seele wird von der Mystik auf das höchste gewertet. Von unendlicher Bedeutung ist der Mensch, sofern er die ewige Idee der Menschheit in sich entfaltet und Ebenbild Gottes ist. Die religiöse Persönlichkeit hat ein auserlesenes Verhältnis zur Gottheit. Sie hat einen ungeheuren Vorzug vor allen anderen Individualitäten. Sie kann sich schon in diesem Leben, wenn auch nur für kurze Augenblicke, mit Gott unmittelbar verbinden, und solche Augenblicke werden ihr zur Ewigkeit.

So ist die religiöse Persönlichkeit nach der Vorstellung der Mystik sehr mächtig und groß. Um so größer ist infolgedessen auch

die Aufgabe und Hingabe, die sich in der mystischen Vereinigung vollzieht. Die Seele muß stark werden, um der Vereinigung mit Gott würdig zu sein. Sie muß die Fähigkeit haben, sich in den Zustand einer heiligen Passivität zu versetzen. Sie muß den göttlichen Funken freimachen und aus sich herausholen können, um, hingerissen von dieser Glut, welche die Liebe Gottes zur Vereinigung anreizt, die selige Gabe zu gewinnen, schon in diesem Leben die Zeit zu überwinden und in der Ewigkeit bei Gott zu wohnen.

Gewiß ist die Kraft zu dieser Ueberwindung nur die Gabe der großen religiösen Naturen, die von der Ekstase als der religiösen *μανία* ergriffen werden. Insofern trägt die Mystik einen individualistischen Charakter im aristokratischen wertbetonten Sinne. Nur wenige werden der Gemeinschaft mit Gott schon in diesem Leben gewürdigt. Die liebende Gottheit wählt die reine und starke Seele zur geistigen Vermählung aus. Anderseits besteht die Möglichkeit, daß jede religiöse Persönlichkeit durch große Arbeit an sich selber, durch Pflege des innersten und eigensten Wesens zu diesem Ziel der religiösen Sehnsucht gelangen kann.

Insofern kommt in der religiösen Mystik etwas zum Ausdruck, was in der christlich dogmatischen Lehre von Prophetentum, Offenbarung und Gnadenwahl nicht ohne weiteres gegeben ist. Der Prophet ist der von Gott inspirierte religiöse Mensch. Er verkündet Gottes Wesen und Gottes Ratschluß. Gott naht sich ihm, Gott offenbart sich ihm und läßt ihn in Visionen die Fülle seiner Herrlichkeit erschauen.

Das Prophetentum braucht mit Mystik nichts gemeinsam zu haben. Dem Propheten tut Gott seinen Willen kund, damit er ihn den anderen Menschen verkünde. Die Vision des Propheten gilt dem Zukünftigen, der Vollendung des göttlichen Ratschlusses. Die Visio der Mystik gilt der eigenen Seele. Die Seele soll oder muß zu Gott, und Gott will oder muß zur Seele. Die Vereinigung geschieht um ihrer beider willen, nicht um der Zukunft oder der Menschheit willen. Auch ist der Prophet eine religiöse Natur, der die besondere Gabe der Weissagung zuteil geworden. Der Mystiker hat kein besonderes Organ im Vergleich mit den anderen Menschen. In jedem Menschen glüht der göttliche Funken. Insofern hat jeder Mensch die Anlage zur mystischen Vereinigung mit der Gottheit.

Dem Gedanken der Gnadenwahl in seinen verschiedenen Formen steht die Mystik entgegen. Nach diesem Dogma hat Gott in seinem ewigen Ratschluß bestimmt, welche Seelen der göttlichen Vereinigung teilhaftig werden sollen. Die Wertunterschiede zwischen

den Menschen sind ganz gering und verblassen gemeinsam vor dem absoluten Wert der Gottheit. Die Mystik verringert den Gegensatz von Gott und Seele erheblich, indem sie die Gottähnlichkeit der Seele immer wieder betont. Auch kommt es nicht allein auf den Ratschluß Gottes, sondern auch auf die Natur der Seele an. Im Zustand der heiligen Passivität kann die Seele die liebende Umarmung der Gottheit herbeizwingen. Die Gnade ist immer Anweisung auf eine Seligkeit nach dem Tode. Die Mystik hält die Seligkeit schon in diesem Leben für möglich.

Der Gegensatz von Mystik und Dogma tritt dann besonders deutlich hervor unter dem Gesichtspunkt der Gegenüberstellung von Werk und Schau, von Mittelbarem und Unmittelbarem. Die schöne Erzählung des Evangeliums von Maria und Martha wird als Symbol dieses Gegensatzes aufgefaßt. Gewiß ist auch das Tun wertvoll und das emsige Schaffen und Sichbemühen um das Wohl des Herrn. Mehr aber, weit mehr bedeutet die reine ruhige Hingabe an die Gottheit, die vollkommene Versunkenheit in seiner ewigen Natur, das Begrabensein in der Wüste der Gottheit.

Und auch der Gegensatz des Unmittelbaren und Mittelbaren läuft auf etwas Aehnliches und Verwandtes hinaus. Das christliche Dogma kennt viele Mittel, um zu Gott zu gelangen, bzw. um Gott nah zu kommen: Fasten und Beten, Bußübungen aller Art, Taufe und Abendmahl. Das letzte Mittel ist das wichtigste, aber auch die Eucharistie bleibt hinter der rein mystischen Vereinigung zurück. Sehen wir auch von den Gestalten Brot und Wein ab, sofern sie den müden und schwachen Körper mit neuer Kraft stärken und erquicken sollen, und achten wir nun darauf, wie sie im Wunder der Wandlung Mittel und Symbole der geistigen Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen werden, so kann dieses Göttliche doch nicht das reine Urwesen, der tiefste Grund des Ewigen sein, dem die mystische Sehnsucht entgegenstrebt. Vielmehr handelt es sich um die Gottheit in der Offenbarungsform Christi, um sein schönstes Gewand, aber noch nicht um sein nacktes Wesen. Als Medium der Vereinigung gilt der verklärte Leib des Herrn, der durch Gottes Kraft und Christi Wort sich in den beiden Gestalten, Brot und Wein, offenbårt. Das christliche Dogma kennt nicht den unmittelbaren Weg der Seele zu Gott. Zwischen Gott und Seele steht immer die Kirche als die große Heilsgemeinschaft mit ihren Gnadenmitteln, auf deren Erfüllung und Einhaltung sie den größten Wert legt.

So sehen wir in dem Individualismus der Mystik diese doppelseitige Tendenz: die Betonung und Bewertung der auserlesenen

starken Naturen und die Anerkennung des unendlich Bedeutungsvollen in jeder menschlichen Natur. Die eine führt zu der Vorstellung, daß es nur wenigen gegeben sei, diese ungeheure Tat der Selbstüberwindung an sich zu vollziehen, die zu der göttlichen Vereinigung führt, die andere läßt jedem Individuum die Straße offen, die zu der seligen Schau des Göttlichen leitet.

Der Gegensatz zum Dogma zeigt sich aber noch besonders in der Ueberwindung des Historischen in der Religion, so auch des historischen Christentums, wie sie in der Mystik vollzogen wird, und diese Ueberwindung bezieht sich in erster Linie auf die Gestalt des Erlösers. Christus ist nach der Auffassung der Mystik nicht nur einmal von einer Jungfrau im judäischen Lande in der Stadt Davids geboren, sondern immer wieder von neuem vollzieht sich die Geburt des Herrn in der menschlichen Seele, wenn die Seele jungfräulich, rein und zur vollkommenen Hingabe bereit ist. Und die schönen Gestalten von Maria und Martha sind nicht nur einmalige historische Erscheinungen, sondern immer wieder offenbart sich ihres Wesens Art, wo schaffendes Tun und schauende Liebe sich findet.

Die Mystik ist feindlich gesinnt jeder Form des Dualismus, sowohl dem von Ich und Gegenstand als auch dem von Gut und Böse. Wenn Kant gelehrt hat, daß unsere Erkenntnis an dem unvereinbaren Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Begriff und Anschauung hängt und wir niemals die Möglichkeit besitzen, aus der Einheit unserer geistigen Kräfte heraus oder vermittelst eines besonderen Organs, eines geistigen Auges, das Uebersinnliche zu begreifen und zu verstehen, lehrt die Mystik das Gegebene einer solchen Einheitsfunktion, die unser wahrhaftes metaphysisches Leben und Sein ausmacht und die vermöge ihres göttlichen Einheitscharakters auch die eine ungeteilte Gottheit erschauen kann. Und um dieses Ziel zu erreichen, meidet sie den Weg des Bewußtseins und gibt sich der ruhigen Einsamkeit und Nacht des Unbewußten hin.

Und auch der moralische Gegensatz von Gut und Böse in seiner Herbigkeit liegt der Mystik im allgemeinen fern. Sie kann sich nicht entschließen, ein radikal Böses in absolut gottfeindlicher Haltung anzunehmen. Wie sie den Gegensatz im erkennenden Bewußtsein zu überwinden sucht, wie ihre ewige Sehnsucht auf den Wert aller Werte gerichtet ist, so sucht sie auch den Gegensatz von Gut und Böse zu überwinden. Ganz vom Geist der Mystik erfüllt sind die schönen Worte Meister Eckharts: »Nahsein bei Gott ist Seligkeit, fernsein von Gott ist Hölle«.

Wir bestimmten die Mystik bisher als eine Form des religiösen Bewußtseins, für welches die Irrationalität der Gottheit, die »reine Seele« und der Einheitscharakter besonders bezeichnend sind. Aber diese Einheit mit Gott ist nicht von vornherein gegeben, wie in der Idee der Weltheiligkeit bei Homer, wo das Göttliche überall und mühelos zu finden ist. Gott und Seele sind einmal eins gewesen, doch das Welt- und Erdenschicksal hat sie getrennt. Nunmehr besteht zwischen ihnen eine tiefe Kluft und liegt zwischen ihnen eine große Entfernung, deren Ueberwindung Ziel und Aufgabe der gottseligen Seele ist. Die Mystik wehrt sich gegen den Gedanken, daß Gott und Mensch während der irdischen Pilgerfahrt der Seele vollkommen getrennt bleiben sollen und die Vereinigung mit Gott unter Ueberwindung aller Distanz erst im Tode stattfinden soll. Nein, schon in diesem Leben kann die Seele Gott nahekommen, Gott schauen und schließlich sich mit ihm vereinen. Und warum sollte auch diese schwache und flüchtige Welt, dies bloße Hier und Jetzt der Dinge einer solchen Vereinigung ernsthaften Widerstand entgegensetzen können, wenn die Liebesglut der göttlichen Seele und die Liebeskraft der seligen Gottheit sie feurig herbeisehnt. Gott will es, und die Seele will es. Gottes Liebe ist grenzenlos, und die Seele kann durch die Liebe grenzenlos werden und alle Schranken überwinden.

Das sind die beiden Wege, an denen das Weltenschicksal hängt: der Weg der Seele zu Gott und der Weg Gottes zur Seele. Das sind die beiden Wege, von denen schon Heraklit ahnungsvoll gesprochen hat. Die Seele muß sich vorbereiten. Mit einer ungeheuren Kraft des Willens muß sie sich in den Zustand des absolut Willenlosen versetzen. Durch unendliche Vertiefung muß sie zur Reinheit und Erleuchtung gelangen. Sie muß ganz einsam und abgeschieden sein, damit Gott ihr auf ihren stillen Pfaden begegnen kann. Stufen des Heils muß sie durchwandern, die immer höher und immer tiefer führen, bis sie schließlich die schweigende Passivität erlangt und in jungfräulicher Reinheit und Vollkommenheit dem Göttlichen sich entgegensehnt.

Und dann kommt Gott zur Seele. Seine große und ewige Liebe wünscht, daß alle Schranken fallen und die Seele ihre Heimat wiedergewinnt. Er nimmt sie wieder zu sich, die bei ihm von Ewigkeit an geweilt. Ja, er muß sie wieder zu sich nehmen, wenn die Seele so ganz bereit ist. Er muß sich mit diesem kostbaren Teil seiner selbst wieder vereinigen. Gott muß sich in die Seele ergießen, wie das Licht sich ergießen muß, wenn die Luft lauter und rein ist.

Mystik ist religiöses Gefühl und somit dem religiösen Grundgefühl der Sehnsucht zugewendet, ein Gefühl, das manchmal zu einer leidenschaftlichen Forderung anschwellen kann. Mystik ist noch mehr Sehnsucht nach höchster Erfüllung, unendliches Verlangen nach dem Unendlichen als die Erfüllung selber, ein Zustand der Ekstase, der nur selten, vielleicht nur einmal in diesem Leben der Seele zuteil wird. Die mystische Seele wandert immer wieder den Weg zu Gott. Sie weiß von ihm und kennt ihr Ziel. Und plötzlich überrascht sie die Feierstunde des großen Erlebens. Dann ist sie ganz außer sich und ganz bei ihm.

Alle großen Formen der Religion stehen im Zeichen des Erlösungsgedankens. Der gesunde, starke Mensch in flutender Lebensfülle spürt das Gefühl von Daseinsdank gegenüber dem göttlichen Schöpfergeist. Aber alle kranken und elenden Menschen und die tiefen und problematischen Naturen, denen diese Welt nicht genügt, die ihre Grenzen und ihren Mangel kennen, sehnen sich nach Erlösung. Ihnen bedeutet der Erlöser-Gott mehr als der Schöpfer-Gott. Das sind die Menschen, die nach der Gerechtigkeit und der Wahrheit trachten, die ein Bild in sich tragen, das schöner ist als alle Bilder dieser Welt. Zu ihnen gehört auch der Mystiker, aber seine Stellung zum Erlösungsproblem ist eigentümlich, weil er des Mittlergottes nicht zu bedürfen scheint. Grade weil der Mystiker von sich aus die unmittelbare Verbindung mit dem Göttlichen zu erreichen sucht und so sehr überzeugt ist von der Kraft und Heiligkeit der Seele, müssen die Heil- und Gnadenmittel der Kirche und die Vorstellung des Mittlers selber für ihn an Bedeutung verlieren. Zum mindesten kann die Entwicklung des mystischen Bewußtseins in diese Richtung führen. Sakramentale Heiligung, gute Werke und die Gestalt der erlösenden Liebe, die sich selber zum Opfer gibt, um die Menschheit zu retten, treten dann in seiner religiösen Vorstellungswelt mehr in den Hintergrund zurück. Die Seele kann sich selber heiligen, um in den Zustand der göttlichen Vereinigung zu gelangen. Sie kann alles das abtun und abstreifen, was nicht zu ihrem Wesen und ihrer Tiefe gehört. Für den Menschen, der die heilige Passivität erworben hat, sind das Tun und die guten Werke dann nicht mehr so wichtig. Auch muß die Bedeutung des Altarsakramentes zurücktreten, da die Seele die Möglichkeit besitzt, sich mit dem letzten Grunde der Gottheit bis zur Wesenseinheit- und -verschmelzung zu verbinden und nicht nur im Abendmahl Anteil zu haben an dem verklärten Leib des Herrn.

Und anderseits hat doch gerade in der Mystik die Christusidee ihre höchste Gestalt gewonnen. Nur um Christus handelt es sich hier, nicht um den alten Schöpfergott. Aber die soziale Liebestat der Erlösung mit ihrer historischen Perspektive tritt ganz zurück hinter der persönlichen Liebestat und der Idee des Ewigen. Meine Seele war in der innigsten Vereinigung mit der Gottheit, bevor diese Welt wurde. Das Werden dieser Welt hat sie von Gott getrennt. Nun strebt sie sehnsuchtsvoll nach der Wiedergewinnung der höchsten Einheit. Denn nur bei Gott ist der Seele heimatliches Glück. Und so sucht die Seele alle Schranken zu überwinden, um schon in diesem Leben ihre Heimat wiederzufinden. Sie kann aber nur dahin gelangen, wenn Gottes Liebe ihr entgegeneilt. Diese liebende Gottheit trägt dann das Antlitz des göttlichen Heilandes. Er ist der Bräutigam der Seele, der göttliche sponsus, er ist das Kind der Seele, denn durch seine Geburt in der jungfräulichen Seele wird die Jungfrau Weib. Und so wird diese ganze Beziehung von Gott und Seele umgedeutet als ein Verhältnis persönlicher Liebesgemeinschaft. Die Mystik handelt von der erlösenden Macht der Liebe, die jedes einzelnen Menschen gewärtig ist. Sie ist das hohe Ziel der Gottesminne.

Aus diesen Grundelementen, die wir aufgewiesen, baut sich für uns die Bestimmung der Mystik auf, die sich etwa in folgende Worte kleiden läßt:

»Mystik ist eine Form des religiösen Bewußtseins, in welcher die Ueberwindung der Trennung zwischen der irrationalen Gottheit und der reinen Seele schon in diesem Leben bis zur vollkommenen Wesensvereinigung ersehnt und gefordert wird.«

Rickerts System.

Von

Eduard Spranger (Charlottenburg).

Jeder Versuch, den Inbegriff wissenschaftlicher Wahrheiten als »System« darzustellen, führt notwendig auf das grundlegende logische Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielheit zurück. Geht man von der absoluten Einheit als dem Weltprinzip aus, so bleibt für die Erklärung der Vielheit der Erscheinungen nur der alte halb mythologische Weg der Emanation, mag man ihn auch durch moderne Methodenbegriffe verkleiden. Wählt man aber die Vielheit als Ausgangspunkt, so müßte man, um den Pluralismus wirklich zu überwinden, alle möglichen Verknüpfungsformen des Vielen auf eine Grundkategorie zurückführen, die dann das eigentliche letzte Weltprinzip darstellte. Um dieser Antinomie zu entgehen, hat man in der Geschichte der Philosophie seit Platos Parmenides wiederholt den Weg eingeschlagen, Einheit und Vielheit als gleich ursprüngliche, miteinander gesetzte Urprinzipien zu betrachten, von denen keines sich auf die andere Seite des Gegensatzes zurückführen läßt.

Wir kennen dieses Verfahren vor allem aus Hegels Dialektik. Die Entzweiung wird hier in das Wesen des Denkens selbst hineinverlegt, und da für Hegels metaphysische Logik das Denken mit dem, was sonst Gegenstand des Denkens genannt wird, identisch ist, so bedeutet in diesem System die Methode zugleich ein kosmisches Prinzip.

Auch Rickert hat, als er mit der konstruktiven Kraft des Denkens, die wir aus seinen früheren Schriften kennen, an den Aufbau seines Systems der Philosophie ging, diese in der Idee eines Systems liegende Grundproblematik sofort gesehen. Er nimmt zu ihr in ähnlicher Weise Stellung wie Hegel; jedoch mit zwei bezeichnenden Abweichungen. Zunächst findet er, gemäß seiner subjektiveren Fassung des Denkprozesses, im Gegenstande des Denkens notwendig

ein alogisches Moment; dies gilt für die subjektive Logik (Denklehre) wie für die objektive (Wahrheitslehre). Für die Philosophie als System folgt daraus, daß sie, die ihrem Wesen nach immer Theorie sein muß, in die Form dieser Theorie doch auch einen atheoretischen Gehalt aufnimmt — eine Wahrheit, die gerade die Philosophen als ausgesprochen theoretische Menschen sonst leicht zu verkennen geneigt sind. Noch wichtiger ist die zweite Abweichung. Hegel hatte die im Denken selbst liegende Spaltung von vornherein als Antithetik gefaßt, d. h. er sah in dem, was bei jeder bestimmten Setzung des Denkens (z. B. A) notwendig mitgesetzt, aber in diesem Akt nicht unmittelbar selber gesetzt ist, den Gegensatz der Setzung, die ausdrückliche Antithese der These, also die Negation der letzteren (Non-A). Hiergegen macht Rickert geltend, daß die Vielheit, aus der jeder Denkakt ein Bestimmtes, mit sich Identisches herausschneidet, zunächst nur als »das Andere« und nicht als die Negation des Gesetzten bezeichnet werden dürfe. Anders gesagt: jedes Denken setzt mit dem Einen zugleich das Andere; die Beziehung zwischen beiden ist nicht die der gegensätzlichen Ausschließung, sondern nur die der notwendigen Verbundenheit zum Ganzen (zur Synthese). Man muß das Eine und das Andere denken, wenn man das Ganze denken will. In diesem heterothetischen Prinzip des Denkens, das an die Stelle von Hegels Antithetik tritt, liegt der methodische Grundansatz der Rickertschen Philosophie. Es folgt daraus unmittelbar, daß das System gemäß der Natur des Denkens selber nie einen reinen Monismus darstellen kann, sondern immer die Verbindung der Vielheit zu einem Ganzen (59 f., 252). Dieses Ganze ist nach Rickerts Sprachgebrauch daher kein Universum im strengen Sinne, sondern ein Multiversum. Und wenn man das Verbundensein des Einen mit dem jeweiligen Anderen bis in die Verzweigungen verfolgt, so ergibt sich daraus ein allgemeiner Relationismus, der natürlich nicht mit Relativismus verwechselt werden darf. —

Die Philosophie, die auf das unendliche Weltganze gerichtet ist, muß dieses Ganze, sofern sie es auch nur in einem »offenen System« abschließen will, als vollendbare Totalität denken. Es bieten sich ihr dabei zwei Weltbegriffe dar, in denen beiden jene Heterothetik zum Ausdruck kommt. Der erste — vorläufige — umschließt als »das Eine und das Andere« zwei grundlegende Wirklichkeitsseiten, nämlich das Subjekt und das Objekt. Es wird gezeigt, daß alle Systemversuche, die nur vom Objekt oder nur vom Subjekt (in seinen sehr verschiedenen Bedeutungen) ausgehen, notwendig

unvollständig bleiben müssen. Dies ist — von anderen Schwierigkeiten abgesehen — schon deshalb der Fall, weil Subjekt und Objekt beide nur Seiten des Wirklichen sind. Das Weltall erschöpft sich nicht im Realen, sondern ihm steht als »ein anderes« die ideale Existenz (z. B. der mathematischen Gebilde) gegenüber. Jedoch wird dieses Reich, das in der modernen Gegenstandstheorie eine zunehmend wichtige Rolle spielt, aus der weiteren Erörterung ausgeschieden. Die ideale Existenz wird durch einen Gedankengang, der uns bei Rickert bereits vertraut ist, auf den weiteren Begriff der Geltung zurückgeführt. Gelten aber können nach Rickert nur Werte. Und zwar gehört es zum Wesen der Werte, daß sie gelten, wenn auch genauer eine bloß subjektive Form der Geltung von der streng objektiven Geltung unterschieden werden muß (124 f).

Der nunmehr gewonnene zweite Weltallbegriff beruht also auf der Heterothese zweier Wesensarten: des Wirklichen und des Geltenden, des realen Seins und des irrealen Geltens der Werte, wobei selbstverständlich mit dem verneinenden Ausdruck »irreal« kein Gedanke an ein Minderwertigkeitsprädikat verbunden werden darf. Eher findet das Umgekehrte statt, wie denn das Reich der geltenden Werte seine Herkunft aus Platos Ideenlehre nicht verleugnen kann. Beide Reiche stehen in Verbindung miteinander: Werte können erstens haften am physisch Wirklichen; wir nennen diese Erscheinung Güter; aber man darf nicht vergessen, daß der geltende Wert an ihnen nie selber Wirklichkeit wird. Werte können zweitens eintreten in psychische Erlebnisse, besser gesagt: es kann zu ihnen in realen psychischen Akten Stellung genommen werden; auch dadurch wird der Wert selbst nicht etwa ein Stück der Realität. Insofern wir aber zu Werten vom Subjekt aus Stellung nehmen, befinden wir uns in einem eigentümlichen dritten Reich, das die beiden ersten als das Eine und das Andere verbindet: in dem Reich des Sinnes. In ihm verknüpfen sich Wirkliches und Unwirkliches, Seiendes und Geltendes.

Der Begriff des Sinnes rückt in der neuesten Philosophie immer mehr in eine zentrale Stellung. Wir finden ihn auch bei Husserl und Scheler. In der Phänomenologie dieser beiden wird er auf den intentionalen Charakter des reinen Bewußtseins zurückgeführt; nach Husserl ist das Bewußtsein »sinngebend«, insofern es vernünftig meinend und somit gleichsam beseelend auf Gegenstände oder Gegenstandsregionen gerichtet ist, im Gegensatz zu den bloß sinnlichen (sensuellen) Bewußtseinsdaten, die als Stoff

den allerverschiedensten Sinngebungen zugrunde liegen können. Hier liegt also der »Sinn« in dem Gerichtetsein einer Noësis auf ein Noëma, das sich als das Vernünftige über den bloß hyletischen (sinnlich-stofflichen) Bewußtseinsinhalten aufbaut. (Ideen zu einer reinen Phänomenologie § 85, 86, 116, 128 ff.) Bei Scheler wird diese »Sinnbezogenheit der Aktgehalte« bereits eingehender für das Gebiet der Wertintentionen durchgeführt (»Der Formalismus in der Ethik«, besonders S. 446 ff.). In der Phänomenologie wird also die Bewußtseinsrichtung auf den Wertgehalt bei Husserl als ein Spezialfall, bei Scheler als ein Parallelfall der logischen Aktintentionen aufgefaßt. Für Rickert hingegen, der mehr die von Münsterberg begründete Theorie der Wertstellungnahmen fortsetzt, erscheint umgekehrt selbst der logische »Sinn« eines Satzes begründet auf den Subjektakt der Stellungnahme zu dem geltenden (unwirklichen) Wahrheitswert, also als ein Spezialfall der Anerkennung von geltenden Werten überhaupt. »Sinnprobleme führen richtig verstanden immer auf Wertprobleme« (S. 142). »Erkenntnistheorie ist überall Lehre vom Sinn des Erkennens, und dieser läßt sich nur auf Grund von theoretischen Werten deuten« (178). Jeder Sinn stellt eine Verbindung von Wert und Wirklichkeit her. Aber der Sinn selber, als ein Geltendes, ist immer ein Zeitloses, also Irreales [1]). In dieser Betonung der Zeitlosigkeit des Sinnes stimmen beide philosophische Richtungen wieder überein.

Die geschilderten drei Reiche lassen sich schon an den drei Bedeutungen erläutern, in denen von einem »Urteil« die Rede sein kann: Es kann als realer psychischer Akt gemeint sein; es erfaßt ein transszendentes Sinngebilde von idealer Wahrheitsgeltung; insofern aber dieser Gehalt in den Akt eingeht, hat der reale Akt selbst einen immanenten Sinn. Indessen ist der theoretische Sinn nur ein Spezialfall des Sinnes überhaupt. In andern Akten nehmen wir Stellung zu atheoretischen Werten; diese Akte haben dann, wie etwa die ästhetischen, einen immanenten atheoretischen Sinn. Alles »Verstehen« ist daher ein Verhalten im Zwischenreich des Sinnes, wie es Rickert schon in der 3. und 4. Auflage seiner »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« als Theorie des wertbeziehenden Verstehens eingehend ausgeführt hat.

Hier aber finden wir den Denker an einer Stelle, die für seine Auffassung vom Wesen der Philosophie höchst charakteristisch ist.

1) Rickert braucht daher das Wort »Sinn« auch für den reinen geltenden Wert (S. 261). Der dem Akt innewohnende Sinn ist der immanente, in dem der transzendente erscheint.

Es handelt sich um seinen Begriff des »Weltknotens« und um seine neue Idee einer »Prophysik«. Er muß zugeben: »das dritte, verbindende Reich liegt begrifflich v o r der Trennung in Reales und Geltendes, in analoger Weise, wie die Erlebnis w i r k l i c h k e i t vor der Spaltung in bloß quantitatives Physisches und bloß qualitatives Psychisches liegt« (S. 255). Man könnte meinen, dieser »Weltknoten« müsse für die Philosophie den Ausgangspunkt bilden (260, 297, 305, 315). In der Tat wird Rickert der zentralen Bedeutung dieses Verwachsenseins beider Reiche dadurch gerecht, daß er der alten Metaphysik, die »nie eine Wissenschaft werden kann« (308, 409), die Möglichkeit einer Prophysik gegenüberstellt, d. h. einer Lehre, die sich mit der Vorderwelt dieser Erlebnisverwachsung statt mit der Hinterwelt letzter ontologischer Entitäten beschäftigt. »Wollen wir von einer Philosophie des Lebens sprechen, die den Sinn des Lebens zu deuten hat, so muß »lebendiges Leben« das genannt werden, was als Vorderwelt von allem Denkbaren uns am nächsten liegt, und worin es zu einer Spaltung in bloß Geltendes und bloß Reales noch nicht gekommen ist« (315, 296 f., 376). Aber der Sinn für begriffliche Strenge hält den Philosophen doch zurück, sich in dieser Sphäre wirklich anzusiedeln. Ohne scharfe begriffliche Trennung ist eben das, was in der bezeichneten Verknotung liegt, nicht wahrhaft zu denken. Und eine solche Trennung führt notwendig darauf, die beiden Reiche auseinanderzuhalten, die hier in einem dritten nur zusammenstoßen, ohne ihre selbständige Eigenheit zu verlieren. »Für den w i s s e n s c h a f t l i c h e n Menschen werden die drei Teile immer u n g l e i c h bleiben« (293). Mit Recht führt Rickert die Versuche einer Metaphysik selbst auf Wertdeutungen, auf Stellungnahmen zum Totalwert oder Totalsinn des Weltganzen zurück. Er setzt daher an Stelle der Metaphysik eine Weltanschauungslehre, die auf die Geltungen freischwebender Werte zurückgeht und — so dürfen wir hinzufügen — mehr eine Lösungen v e r s t e h e n d e , als eine das Weltproblem einseitig lösende Disziplin ist. Ebenso würde er den Versuch einer Prophysik, d. h. eines Verharrens bei dem ungeteilten Seins- und Geltungs e r l e b n i s , nur als einen falschen Monismus ansehen, der der heterothetischen, d. h. unterscheidenden und dann erst verbindenden Natur des Denkens widerspricht. — —

Immerhin sind an dieser Stelle einige kritische Erwägungen einzuschalten. Die erste bezieht sich auf die Trennung der beiden Reiche: Wirklichkeit und Geltung; die beiden weiteren sind Folge-

rungen daraus für die Fassung des Begriffs der Psychologie und des Begriffs der Kultur.

Es scheint, als ob der Begriff der Wirklichkeit in dieser Philosophie nicht genug zum Problem gemacht werde. Historisch erklärt sich dies aus den beiden Richtungen, die für den Ausgangspunkt von Rickerts Denken bestimmend gewesen sind. Der Positivismus glaubt in dem räumlich und zeitlich Vorfindbaren das Wirkliche eindeutig zu besitzen. Der Kantianismus, gerade auch in seiner Fortbildung durch Rickert, hat zwar betont, daß die Wirklichkeit selbst durch gewisse Denkformen bestimmt sei, die ihr den begrifflichen Grundriß apriori vorzeichnen. Beide Richtungen aber sind — bewußt oder unbewußt — von dem Weltbilde stark abhängig, das die exakten Naturwissenschaften herausgearbeitet haben. So empfängt denn alles, was die neue Wendung zum Geistesleben hinzugebracht hat, in der modernen Philosophie leicht den Charakter eines nachträglichen Aufbaues auf bereits feststehenden Fundamenten und Umfassungsmauern. Das Denken selbst, die Werte, die Kultur erscheinen wie nachträgliche architektonische Verzierungen an dem ursprünglichen Bau der Wirklichkeit. Der Sache nach aber sind sie mehr, und ein energischer Schritt zum Freiwerden in der Richtung auf das Eigenrecht des Geistes muß von den alten Grundmauern mehr sprengen, als hier gewagt wird.

»Wir müssen uns darauf verlassen, daß jeder weiß, was er meint, wenn er »wirklich« sagt« (179). Das können wir nicht. Die »Realität« ist für das Kind eine andere als für den Erwachsenen. Sie ist für den modernen Menschen eine andere als für den Primitiven. Sie ist selbst für den Gebildeten eine andere als für den Ungebildeten. Natürlich weiß Rickert dies auch. Er selbst führt ja aus, daß das Wirkliche im Geltenden seine Grundlage hat (144), das heißt aber, daß diese Wirklichkeit selbst Produkt einer wissenschaftlichen Bearbeitung von an sich höchst schwankenden und vieldeutigen Gegebenheiten ist. Niemand hat stärker betont als er, daß z. B. die »Natur« nur eine (wissenschaftliche) Auffassungsart ist. Auch in dem vorliegenden Werk setzt er wieder auseinander, daß das psychophysische Problem eigentlich ein selbstgeschaffenes sei, insofern das Physische und das Psychische nur Resultate einseitiger Formen begrifflicher Bearbeitung darstellen. »An sich ist nichts physisch oder psychisch, unser Denken macht es erst dazu.« Sind aber die beiden Seiten des Wirklichen aus der Erlebniswirklichkeit nur so methodisch herausprojiziert, so fragt es sich, ob diese einheitliche Wirklichkeit selbst nicht auch auf Denkansätzen beruht, die korrigiert

werden können oder müssen. Und zwar so: es ist ein ganz bestimmter einseitiger »Sinn«, in dem wir vom Physischen, vom Psychischen, ja von der Realität selber reden. Was wir Wirklichkeit nennen, ist selbst ein Sinngebiet, dessen Sinn näherer Bestimmung bedarf. Dabei ist es fraglich, ob dieser Sinn ein nur theoretischer ist, mindestens fraglich, ob das, was wir theoretisch-wissenschaftlich Wirklichkeit nennen, mit dem, was wir im Leben Wirklichkeit nennen, zusammenfällt. Es scheint mir daher nicht richtig, wenn gelegentlich gesagt wird: »Etwas objektivieren heißt es als sinnfrei denken« (S. 92). Vielmehr ist alles Objektivieren selbst ein Ordnen nach einem bestimmten Sinn, nur nach einem einseitigen Sinn, z. B. unter Ausscheidung aller atheoretischen Werte, ja unter Umständen (bei der heute geltenden physikalischen Wirklichkeit) unter Ausscheidung alles nicht Quantifizierbaren. Weit mehr stimme ich daher mit Rickert in dem anderen Satz überein: »Alle scheinbaren Wirklichkeitsprobleme der Philosophie verwandeln sich in theoretische Wert- und Sinnprobleme« (180). Die Wirklichkeit, mit einem Worte, ist nicht sinnfrei, ist nicht jenes positivistisch bloß Registrierbare im mathematischen Raum und der mathematischen Zeit, sondern sie ist selbst ein Sinnbestimmtes, wennschon in einseitiger, theoretischer Richtung Sinnbestimmtes. Damit fällt aber die schroffe Trennung zwischen Wirklichkeit und Gelten. Die Wirklichkeit wird zu einem Geltenden; sie liegt selber (als historisches Produkt der Erkenntnisarbeit) mit in dem Weltknoten des Erlebens drin, fällt also nicht als ein toto genere anderes aus ihm heraus.

Diese Erwägungen sind für den Ansatz der Naturwissenschaften, den manche (wie z. B. auch Litt) für ewig unveränderlich zu halten scheinen, von weittragenden Folgen, auf die ich hier nicht eingehen will; denn die Naturwissenschaften ruhen immerhin auf einem ihnen angemessenen und erprobten Fundament. Noch wichtiger aber sind die Folgerungen für die Psychologie. Ich finde bei Rickert (wie übrigens teilweise noch bei Scheler) eine Hinnahme der heutigen methodischen Grundlagen der Psychologie, die mir — zumal angesichts der großen Stockungen auf diesem Forschungsgebiet — ungerechtfertigt erscheint. Die heut noch herrschende Lehre vom Psychischen ist ein bloßer Annex zur Naturwissenschaft. Allerdings schwankt Rickert in dieser Frage seit einiger Zeit selbst. Er entscheidet sich für die Beibehaltung des Namens im alten Sinne: man sollte sich entschließen, »unter dem »Psychischen« nur ein reales Sein zu denken, und dementsprechend »Psychologie« nur die Wissenschaft zu nennen, welche das psychisch Wirkliche, abgesehen von

allen Wertgeltungen, untersucht, in derselben Weise, wie die Naturwissenschaften von der Körperwelt ihr Material behandeln« (191; im gleichen Sinne 198, S. 283: »Gerade die Trennung des irrealen Sinnes vom psychischen realen Sein ist methodisch von entscheidender Wichtigkeit«). Das heißt aber, eine Entwicklung, die die Psychologie etwa in den letzten 50—70 Jahren genommen hat und die zu einer unerträglichen Verengung ihres Forschungsgebietes geführt hat, die infolgedessen auch seit mindestens 25 Jahren von den verschiedensten Seiten her wieder überwunden wird, zu verabsolutieren und die Psychologie in das Totalbild der Welt in einem Zustande aufzunehmen, in dem sie unmöglich lange mehr bleiben kann. Rickert spricht selbst von der Möglichkeit, zwei Arten der Psychologie zu unterscheiden; er erwähnt selbst eine Leistungspsychologie im Unterschied von der reinen Daseinspsychologie (S. 284). Aber er zweifelt an der wissenschaftlichen Fortbildungsfähigkeit der sog. verstehenden, d. h. sinndeutenden Psychologie, und wünscht schon aus terminologischen Gründen eine Vermischung beider Wissenschaftsformen vermieden zu sehen. Ich bin aber überzeugt, daß diese Trennung zweier Psychologien, wie sie heute gemacht wird und wie ich sie — um Polemik zu vermeiden — an einer Stelle mitgemacht habe [1]), nur ein ganz vorübergehender Zustand ist. Die reine an der Physik und Physiologie orientierte Psychologie ist als solche nie streng durchgeführt worden; immer hat man, wie sich leicht zeigen ließe, Sinndeutungen eingemischt. Ja selbst in ihrem Kerngebiet ist sie nicht sinnfrei, sondern (wie die Physik selbst) nur einseitig sinnbezogen, insofern sie ihre sinnvolle Ordnung der Phänomene ganz dem einseitigen Sinn anlehnt, der in der Physik und Physiologie bestimmend ist. Aber schon eine Wahrnehmung hat, wie Husserl mit Recht betont, ihren Sinn (a. a. O. § 88, 89). Gefühle — wenn man von den bloß sinnlichen Zustandsgefühlen absieht — haben ihren Sinn [2]); Affekte, Willenshandlungen sind erst recht sinngerichtet, und es heißt die ganze Psychologie vor eine methodische Unmöglichkeit zu stellen, wenn man sie auf die Konstatierung eines völlig wertindifferenten Geschehens einengen will. (Auch Scheler urteilt so a. a. O. S. 449.) Dies gilt nicht nur gegen Rickert; es gilt gegen alle Fassungen des Begriffs der Psychologie, die die Wertbezogenheit des Psychischen (seine Intentionen, »Erlebnisse«, Leistungen) ausschalten wollen. Damit fällt aber die eine Hälfte des »Wirklichen«, wie

1) Lebensformen, 3. Aufl., Halle 1922, Kapitel 1.

2) Uebrigens redet selbst Rickert an einer Stelle vom hedonischen Wert (123).

es von Rickert (wohl unter der Nachwirkung von Münsterberg) bestimmt wird, als ein Unerreichbares, Unaussagbares fort. Eine solche Wirklichkeit des Psychischen gibt es nicht nur nicht für das Leben, sondern auch nicht für die Wissenschaft. Auf diese Feststellung lege ich um so mehr Gewicht, als sie im Grunde keine fremdartigen Tendenzen in Rickerts Philosophie hineinträgt, sondern nur in der Linie seiner eigenen Gedanken fortschreitet. Wieweit es nun möglich ist, eine solche wertbezogene und sinndeutende Psychologie als generalisierende Wissenschaft auszubauen, ist eine Frage, die hier nicht erörtert zu werden braucht. Ein ausgeführter Versuch von mir in dieser Richtung liegt vor [1]).

Ist es somit nach meiner Auffassung nicht möglich, aus dem sog. Weltknoten auf der einen Seite eine wertfreie Wirklichkeit herauszupräparieren, die auch nur als Denkpräparat außerhalb aller Wertbeziehungen stünde, so scheint es mir auf der andern Seite ebenso schwer, die zeitlosen geltenden Werte »freischwebend« aus dem historischen Prozeß des Geisteslebens herauszusetzen. Gewiß, als bloße Richtungspunkte, als ewige »Ideen« im alten Sinne, mag man solche Transzendenzen annehmen. Hingegen die Werte, in bezug auf die wir historischen oder kulturellen Sinn »verstehen«, sind fester und tiefer in diesen historischen Prozeß verflochten, als daß man sie so leicht verabsolutieren könnte, wie es bei Rickert durch das Moment der Geltung, bei Scheler durch die Wesensschau geschieht. Auch ich stehe nicht auf dem Boden des Relativismus der Werte, sondern — um Rickerts Ausdruck zu brauchen — auf dem des Relationismus. Aber ich halte es für ein unsagbar schweres Problem, ewige Wertgesetzlichkeiten, sei es im Sinne der strukturellen Abhängigkeit der Werte voneinander oder in dem weitergehenden Sinne der objektiven Geltung von Werten, zu formulieren. Bei Rickert wird — wie bei allen Kantianern und übrigens auch bei den Phänomenologen — die Objektivität der Wertgeltung von der theoretischen Seite aus gesichert, nämlich durch den Hinweis auf den theoretischen Selbstwiderspruch, den jeder Relativismus als Theorie in sich schließt. Wieweit bei Rickert im besonderen die Zurückführung der Wahrheitsgeltung an sich auf eine Form der Wertgeltung haltbar ist, soll hier außer Betracht bleiben. Mir scheint, als ob diese Reduktion der Wahrheit auf den Wert von Husserl und Scheler (a. a. O. 189 ff.) mit Recht angegriffen sei. Jedenfalls aber liegt schon in der Parallelisierung der theoretischen Geltung mit den Formen atheoretischer Wertgeltung eine sehr diskutable An-

1) Vgl. die vorlezte Anmerkung.

gleichung, die dazu führt, die Schwierigkeit der Herausarbeitung von Allgemeingültigkeit im Wertgebiete zu unterschätzen.

Wir kommen hiermit auf den Begriff der historisch gegebenen, wirklichen Kultur. Daß er am besten durch Wertbezogenheit im übertheoretischen Sinne zu definieren sei und darin seinen Gegensatz zur Natur (als einem nur auf theoretische Geltungen bezogenen Begriff) habe (149), sei zugegeben. Aber die Wertgeltungen, die für die historische Kultur stattfinden, unterscheiden sich von den Wertgeltungen für die Idee der Kultur dadurch, daß sie 1. als Geltungen doch keineswegs direkt zeitlose sind. Vielmehr tritt hier in weitem Umfange jene subjektive Geltung ein, die Rickert ausdrücklich von der »tatsächlichen Geltung« (als einem in sich Widerspruchsvollen) unterschieden wissen will. Die gesellschaftlich erarbeiteten historischen Wertgebilde, deren strukturell verwobenen Inbegriff man den objektiven Geist nennen kann, sind gleichsam immer nur Würfe nach der zeitlosen Geltung. Im übrigen aber muß man sich in jedes historische Wertgeltungssystem erst durch eine methodische Variation der eigenen historisch-kulturell bedingten Wertgeltungen hineinversetzen. Dieses Verfahren, das man Verstehen nennt, hat Rickert selbst eingehend geschildert, und wir sagen ihm über diese Zeitbedingtheit des objektiven Geistes nichts Neues. Darauf aber scheint er doch (ebenso wie Münsterberg) weniger geachtet zu haben, daß 2. jene historischen Geltungen selbst etwas zeitlich Wirkendes sind, also tief mit der »Wirklichkeit« verflochten, ja daß sie geradezu die wichtigsten historischen Wirkungskräfte sind. »Es ist unmöglich, einen Begriff von dem zu bilden, was sowohl als Wert gilt, als auch real wirkt.« Diesem Satz gegenüber behaupten wir, daß das bezeichnete Doppelverhältnis gerade ein Kennzeichen des objektiven Geistes ist, also auch des subjektiven Geistes, der ja nur das Hineinreichen des objektiven (aber nicht notwendig des absoluten oder kritisch-objektiven) Geistes in den Zusammenhang subjektiven Erlebens und Gestaltens bedeutet [1]). Anschauungen über positiv geltendes Recht z. B. haben eine entschieden motivierende Kraft, auch wenn sie nicht mit der Idee der ewigen Gerech-

---

1) In dem Buch von Hans Freyer, »Theorie des objektiven Geistes«, Leipzig 1923, scheint mir die Unterscheidung zwischen dem objektiven Geist 1. als historisch geformtem Sinn, 2. als kollektiv bedingtem Sinn und 3. als kritisch-zeitlosem Sinn nicht genügend herausgekommen zu sein. Geistiges in den beiden ersten Bedeutungen kann nur indirekt durch Strukturvariationen in der auffassenden Einbildungskraft verstanden werden; Geistiges in der dritten Bedeutung kann immer und direkt verstanden werden.

tigkeit übereinstimmen. Was als ästhetisches Wertgebilde in einer Zeit geschätzt wird, bestimmt ihr wirkliches Sein und Verhalten; darüber aber liegt als ein nie ganz Faßbares der ewige Schönheitswert, der sich in seiner Reinheit niemals in den Verlauf der historischen Schicksale hineinbegibt, weil man in ihm nur eine letzte Richtungskonstante, aber keinen angebbaren Gehalt meint. Auch hier also ist der Weltknoten nicht so leicht in zwei durchaus getrennte Weltsphären begrifflich aufzulösen und der ewige Wert aus dem Fluß des Geschehens herauszusetzen. Gelänge aber diese Arbeit, so wäre sie ebensosehr eine nachträgliche begriffliche Spaltung, wie die Trennung des Physischen und Psychischen als eine solche bezeichnet wird. Rickert sieht in ihr die ausdrückliche Aufgabe der Philosophie (249), während andere vielleicht bei der Sinneinheit als dem Entscheidenden stehen zu bleiben geneigt sind.

II. Durch die Ueberordnung des Reiches der Werte über das Reich der Wirklichkeit kennzeichnet sich Rickerts System als eine ausgesprochene Wertphilosophie. Sooft eine solche versucht worden ist, haben in ihr immer zwei Fragen die Hauptrolle gespielt: die Frage nach der Gliederung und die nach der Rangordnung der Werte. Werden die Werte — ähnlich wie bei Plato die Ideen — als freischwebende Wesenheiten über dem Wirklichen genommen, so kann natürlich auch versucht werden, diese allgemeinen Wertwesenheiten (Wertarten) als gleichsam starre Gebilde gegeneinander abzustufen, und um so mehr kommt dann auf die richtige Abgrenzung der Hauptarten voneinander an. Gelänge es etwa, wie es bei Scheler versucht wird, die Wertmodalitäten in einer apriorischen Wesensschau evident zu erfassen, so würde in der Miterfassung einer apriorischen Rangordnung zwischen den Modalitäten (Wertarten) nichts Wunderbares mehr liegen. Entscheidend also ist, wie wir zu der Einteilung der Wertarten selbst gelangen.

Hier ist es nun bezeichnend, daß Rickert in seinem »System« der eigentlich systematischen Ableitung der Werte eine losere, man möchte sagen: empirische Betrachtung voranschickt, in der von den historisch-geistigen Kulturgebieten, nämlich von der Sittlichkeit und der Religion, von den Künsten und Wissenschaften die Rede ist (Kapitel 6). Nachdem so der Blick nach dem Konkreten hin vorbereitend eingestellt ist, erfolgt nun die Klassifikation der Werte auf Grund von drei Begriffsantithesen, nämlich 1. Person und Sache, 2. Aktivität und Kontemplation, 3. sozial und asozial. Es ergibt sich eine Seite der Kontemplation, die auf Sachen, also

asoziale Güter gerichtet ist; und eine Seite der Aktivität, die auf Personen, also sozial bestimmte Güter gerichtet ist. Auf die erste Seite rücken die Wahrheitswerte, die Schönheitswerte und die religiösen der unpersönlichen Heiligkeit (Mystik;) auf die andere die sittlichen Werte, die Glückswerte erotischen Charakters und die religiösen der persönlichen Heiligkeit (Theismus).

Es versteht sich von selbst, daß Rickert für diese Einteilung sehr beachtenswerte Motive vorbringt und daß dabei vieles mit erstaunlichem Feingefühl richtig gesehen ist. Aber nicht alle Bedenken gegen die Gruppierung habe ich überwinden können. Auch ich habe lange Jahre versucht, die Gliederung des geistigen Lebens, der man in der Tat am besten zunächst an Hand der Wertrichtungen nachgeht, in der Form eines regulären Begriffsschematismus zu finden. Ich bin davon immer entschiedener abgekommen. Die darin liegende Voraussetzung, daß der Geist sich in solchen regulären Begriffskörpern kristallisiere, ist eine philosophische Antizipation, die aus dem Triebe zur Systematik erwachsen ist, aber niemals der Lebensstruktur des Geistes ganz gerecht zu werden vermag. Schon die Gegenüberstellung von Kontemplation und Aktivität versagt. Mag man selbst darüber hinweggehen, daß im Denken nach der Grundanschauung des deutschen Idealismus immer spontane Akte vorliegen, so ist es schon schwerer, jenes ästhetische Verhalten, das ausdrücklich schöpferisch ist, noch der Kontemplation unterzuordnen, ohne sich zu weit von dem ursprünglichen Sinn der contemplatio zu entfernen. Umgekehrt gibt es im Ethischen eine Gesinnungsrichtung, die nicht zur Aktivität zu werden braucht und zuletzt in demütigem Empfangen der Gnade, in der religiösen Hingebung an die Einwirkungen eines personal gefaßten Gottes gipfeln mag. Ebensowenig gelingt die Anwendung der Antithese »Sache und Person« ohne Zwang. Denn die Gegenstände, auf die wir im logischen Verhalten gerichtet sind, müssen entweder sowohl Sachen wie Personen sein — es gibt auch ein erkennendes Verhalten zur Du-Welt; oder sie sind beides nicht, sondern ideale, d. h. gedanklich gefaßte Gegenstände. Das Entsprechende gilt vom ästhetischen Verhalten, nur daß hier die Gegenstände in einer imaginativen, statt in der idealen Schicht liegen. Endlich gibt es ebenso eine kontemplative Mystik, die sich einem personalen Gott zuwendet, wie eine Versenkung in das unpersönliche All-Eine.

Demgemäß würde ich vorziehen, die Grundformen des Verhaltens zu Werten und Gütern zunächst einmal in ihrer erfahrbaren Eigentümlichkeit zu beschreiben, ehe sie auf eine reguläre

Begriffstafel gebracht werden. Ein solches Verfahren müßte wieder von dem Weltknoten ausgehen, in dem die verschiedenen Sinnrichtungen schon vor dem Beginn des Philosophierens als geistige Lebenstatsachen gesetzt sind. Drei Aufgaben wären dann zu lösen: 1. Die Erhebung über die Perspektive des bloß individuellen Subjektes, das gerade philosophiert. 2. Die Erhebung über die besondere historische Kulturlage, in die dieses Subjekt eingebettet ist. — Diese doppelte Tendenz zur Ueberwindung von Psychologie und Geschichte ist bekanntlich das Grundthema der heutigen Philosophie, von dem aus ebensowohl die absoluten Setzungen der Phänomenologie wie etwa die kritisch-vorsichtige Zurückhaltung von Troeltsch zu verstehen sind. — Dazu kommt aber 3. die Aufgabe, die einzelnen Sinngebiete nicht nur von den Wertklassen aus zu verstehen, nach denen gefärbt sie in persönlichen Erlebnissen und Motivationen wie in den Wirkungszusammenhängen und Motivationskomplexen der objektiven Kultur auftreten, sondern auch von ihrer eigentümlichen innern Struktur, ihrem »sachlichen« Aufbaugesetz und ihrem allgemeinen Gegenstandscharakter aus. Konkreter gesprochen: Wir verstehen das Gebiet der theoretischen Wahrheiten doch nicht nur von den Erkenntnis werten aus, sondern mindestens ebensosehr von den Bedeutungseinheiten und kategorialen Beziehungen aus, in denen es sich inhaltlich konstituiert. Wir haben in einem ästhetischen Gebilde doch nicht nur die Inkarnation eines ästhetischen Wertes vor uns, sondern Objektstrukturen, die sich zwar irgendwie an die Wirklichkeit und ihre Gesetze anlehnen, aber doch die Wirklichkeit in imaginative Gebilde umsetzen und dabei eignen, neuen Aufbaugesetzen folgen. Wir haben im wirtschaftlichen Gebiet nicht nur ökonomische Werte vor uns, sondern auch reale Stoffe mit bestimmter physikalischer und chemischer Beschaffenheit, die aber hier in besondere wirtschaftliche Strukturgesetze als fundierende Glieder mit eingefügt sind. Mit einem Wort: die Richtungen der Sinngebung und des Sinnerfassens, die im Weltknoten vorliegen, sind nicht bloße Richtungen des Werterlebens und Wertsetzens, sondern sie führen in ganze Sinnsphären hinein, die schon in verschiedenen Gegenstandsschichten (der materiellen, der ideellen, der imaginativen, der transzendenten) liegen und die innerhalb dieser Schichten ganz verschiedene Aufbauelemente (Sinneinheiten) nach besonderen Aufbaugesetzen verwenden [1]). Die Werte sind hierbei Richtungsindizien; sie sind gattungsmäßig unterschiedene Erlebnis-

1) Vgl. Lebensformen, Abschnitt I, Kap. 6: »Ichkreise und Gegenstandsschichten.«

formen, Aktformen, Motivationsformen. Aber sie allein erschöpfen den Gehalt der überdies mannigfach ineinander verlagerten Geistesgebiete nicht. —

Auf diese Fragen wird Rickert vermutlich im 2. Bande des Systems noch näher eingehen. Natürlich bleibt auch dann das Problem der Rangordnung der Werte als ein besonders wichtiges philosophisches Problem bestehen, auch wenn man nicht der Meinung sein sollte, daß die Werte (qua menschliche Erlebnis- und Aktweisen) für sich allein schon Welt konstituierend sind.

Soweit es nun möglich ist, die Wertklassen selber als allgemeine Klassen — ohne Rücksicht auf persönliche Wertverwachsungen und historisch-kulturelle Wertsynthesen — gegeneinander abzustufen, scheint mir Rickert in der Tat das einzige Prinzip gefunden zu haben, das zum Ziele führt. Er stellt die Wertgebiete um so höher, je näher sie der vollendeten Totalität des Weltsinnes führen; wofür man auch sagen könnte: er stellt sie um so höher, je mehr sie mit religiösem Gehalt gesättigt sind. Die Güter der Wahrheit und der Sittlichkeit liegen nach ihm in der Richtung auf eine unendliche, d. h. im Leben nie ganz vollendbare Totalität. Die Güter der Schönheit und des (erotisch verstandenen) Glückes beruhen auf einer Vollendung, die aber nur in der Partikularität erfolgt ist (vollendliche Partikularität). Erst in der Mystik und der personal gefärbten Religiosität würde die vollendliche Totalität erreicht werden. Diese aber liegt notwendig im Transzendenten. Eine Vorstufe dazu im Immanenten bedeutet auf der Seite der Kontemplation die Philosophie, die als allseitige Weltanschauungslehre und als ein offenes System jenes transzendente Resultat in immer neuen Anläufen vorwegnimmt; auf der Seite der Aktivität der Erotizismus als Weltanschauung, d. h. die gegenseitige Wesensvollendung in der das Unendliche gleichsam schon hier ausschöpfenden personalen Liebe von Mann und Frau. Der tiefe Gedanke eines höchsten Diesseitswertes in der personalen Union des männlichen und weiblichen Geistes, der von der ersten Seite des Buches bis zur letzten hindurchklingt, macht übrigens das ganze Werk zu einer Huldigung, die der Leser pietätvoll als die schönste Weihe dieser Philosophie empfindet. —

Mögen nun auch die genannten Rangordnungskriterien stark begrifflich gefaßt sein — die parallellaufende, schon aus einem älteren Logosaufsatz bekannte Stufenreihe von Zukunftswerten, Gegenwartswerten und Ewigkeitswerten würde ich ausschalten, weil sie entgegen Rickerts eigener Grundthese die Werte zu stark in die

Zufälligkeit wirklicher d. h. zeitbedingter Konstellationen hinabzieht — mögen hier auch für Lebensgehalte die sie niemals ganz ausschöpfenden Unterscheidungen von unendlich und vollendlich, von Partikularität und Totalität gesetzt sein, so würde man Rickert doch ganz falsch verstehen und ihm unrecht tun, wenn man daraus bei ihm einen übertriebenen rationalistischen Glauben an die Leistungsfähigkeit der Philosophie folgern würde. Er betont mit vollem Recht, daß Philosophie ihrem Wesen nach eine theoretische Einstellung ist; daß sie nicht bloße Erlebnissache sein darf, sondern ein Denken über Werte bedeutet, und daß sie über bloße Weltanschauung hinaus Weltanschauungs*lehre* sein muß. In dieser Form aber erfaßt sie auch atheoretisches Material. »Der *Inhalt* der Welt mag später völlig alogisch oder atheoretisch gedacht werden, aber seine *Form* muß immer logisch oder theoretisch sein und bleiben, falls die Welt überhaupt *gedacht* werden soll« (62. 13. 151. 247. 381). Diese Philosophie bekennt sich daher bewußt zu dem »Pathos der Pathoslosigkeit«. Zu den bekannten Ansichten von Max Weber über die Unzulässigkeit von Werturteilen in der Wissenschaft nimmt sie eine charakteristische Mittelstellung ein. Sie fordert für die Philosophie das Recht der φρόνησις, d. h. des Denkens über Werte und Wertzusammenhänge; ja sie ist in ihrem Kern ausdrücklich eine *Werttheorie*. Aber sie schaltet ebenso entschieden alle Normen für das praktische Leben aus: »Die Wissenschaft soll nicht »du sollst« sagen«. »Prophetentum ist nicht Philosophie« (27. 31. 47. 87). Das heißt aber nicht, daß überhaupt kein Sollen in der Philosophie vorkomme; nur das paränetische, nicht das theoretisch zu fundierende Sollen wird ausgeschlossen. Wenn auch der Begriff der Norm in diesem ersten Bande gegenüber Rickerts früheren Schriften auffallend zurücktritt, so liegt doch im *Gelten* der Werte schon ihr Gesolltsein (116. 299. 325). Näheres hierüber haben wir wohl erst in den späteren Teilen des Systems zu erwarten.

Soviel ich sehe, wird mit diesem Werke seit Wundt und Cohen zum ersten Male wieder in der deutschen Philosophie der Versuch eines *Systems* gemacht. Wir alle kennen die starke Wirkung, die Rickerts Wissenschaftslehre geübt hat. Wer die Neuauflagen seiner Schriften verfolgt hat, wird bemerkt haben, daß bei allem Festhalten an der berühmten Grundposition der »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« doch eine Fülle neuer Motive in sein Denken eingetreten ist, die sich im 1. Bande des Systems noch gar nicht voll auswirken konnten. Deutlich genug wird schon durch den Gedanken des »offenen Systems« die Vorläufigkeit aller

philosophischen Abschlüsse ausgesprochen. Mit Recht wird aber die Meinung abgelehnt, als ob Philosophie nichts weiter zu tun habe, als das Fazit aller Einzelwissenschaften zu ziehen. Sie muß aus einer großen logischen Gesamtkonzeption erwachsen, und in der Kraft des aufbauenden, ordnenden, richtunggebenden Denkens liegt zugleich die befruchtende Kraft aller Systematik.

Vielleicht ist es dem Referenten erlaubt, mit einem persönlichen Bekenntnis zu schließen. Er kommt aus einem Zusammenhang her, der von Rickert unter dem Namen Erlebnisphilosophie wiederholt entschieden abgelehnt worden ist; er hat sein Denken geformt in langem Umgang mit der geschichtlichen Welt und in der Blickrichtung auf das Bildungsproblem; er hat zuletzt einzelne Motive der Phänomenologie, nämlich viel von ihren deskriptiven Leistungen, weniger von ihren Versuchen einer Axiomatik in sich aufgenommen. Bei diesem Werdegang ist es verständlich, daß er manches anders sieht, als ein Denker, der von ausgesprochen logischen Interessen ausgegangen ist, und daß seine Probleme anders formuliert werden müssen, ja teilweise an ganz anderen Stellen liegen. Trotzdem hat er den Eindruck, daß die von verschiedenen Ursprüngen herkommenden Linien immer stärker zusammenlaufen. In einer naturgemäß andern Terminologie sind bei Rickert gerade in der neuesten Fassung Probleme des geistigen Lebens scharf formuliert und behandelt, die uns allen gemeinsam sind. Wir alle — Rickert, die Phänomenologen, die an Dilthey anknüpfende Richtung — treffen uns in dem großen Ringen um das Zeitlose im Historischen oder über dem Historischen, um das Reich des Sinnes und seinen geschichtlichen Ausdruck in einer gewordenen konkreten Kultur, um eine Theorie der Werte, die über das bloß Subjektive hinausführt zum Objektiven und Geltenden. Verschieden ist unsre Zuversicht über das, was die Philosophie heut schon mit ihren wissenschaftlichen Methoden für diese unsäglich schweren Fragen positiv zu leisten vermag. Immer deutlicher aber heben sich schon heut Umrisse einer neuen Geistesphilosophie heraus, die vielleicht nur in Deutschland vollendet werden kann, weil wir das Erbe Hegels uns produktiv anzueignen streben und damit die umfassendste Totalität, zu der der menschliche Geist in seinem Weltverständnis bis heute gelangt ist. Als einen Führer und als einen Gefährten in dieser Arbeit grüßen wir Heinrich Rickert zu seinem Festtage. Möge sein großes Werk bald in vollendeter Gestalt vor uns stehen!
